

الاهيات من الحكماء ملك بين شرح لا شطرك

لقُطْبُ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الرَّازِي

(المتوفى ٧٦٧ هـ . ١٠)

مَعَ حَاشِيَةِ مِيرْزَا جَبْرِ اللَّهِ الشُّهْرِبَالِي الْفَاضِلِ الْبَاغُوي

(المتوفى ١١٤ هـ . ١٠)

صَفْه

مجيد هادي زاده

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد - ۷۷۶ ق.

شارح

[المحاكمة بين شرعي الاشارات. برگزیده]

الإلهيات من المحاكمات بين شرعي الاشارات / تأليف لقطب الدين محمد بن محمد الرازي؛ مع حاشية
ميرزا حبيب الله المشتبه بالفاضل الباغثوي؛ حققه و صححه مجيد هادي زاده - تهران: مركز نشر ميراث
مكتوبه: كتابخانه مجلس شورای اسلامي، مركز پژوهش و آموزش، ۱۳۸۱.
۳۷۲ ص. - نمونه - (ميراث مكتوبه: ۱۰۰ علوم و معارف اسلامي: ۳۷)

ISBN 964-6781-66-7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما

AL-ILĀHIYYĀT MON AL-MUHĀKAMĀT BAYNA
ŠARHAY AL-ĪŠĀRĀT

ص. ع. لاتینی شده:

کتاب حاضر شرحی است بر مشرح الاشارات و التنبیهات نصیرالدین طوسی، که خود شرحی است

بر الاشارات و التنبیهات ابن سینا.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله ۳۷۰-۳۲۸ ق. - الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر. ۲. نصیرالدین

طوسی، محمد بن محمد ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر. ۳. قطب الدین رازی،

محمد بن محمد - ۷۷۶ ق. المحاکمه بین شرعی الاشارات. برگزیده. نقد و تفسیر. ۴. فلسفه اسلامی

- متون قدیمی تا قرن ۱۲. الفه ابن سینا، حسین بن عبدالله ۳۷۰-۳۲۸ ق. - الاشارات و التنبیهات. شرح

ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات. شرح. ج. میرزا جان

باغثوی، حبيب الله قرن ۱۰ ق. محشی. د. هادی زاده، مجید ۱۳۲۲ - مصحح. ه. عنوان

و. عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح. ز. عنوان: شرح الاشارات و التنبیهات. شرح.

۱۸۹/۱

BBR ۴۱۵ / ق ۶

۲۱۱۳۲ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:



الإلهيات من المحاكمات بين شرعي الاشارات

تأليف: لقطب الدين محمد بن محمد الرازي
مع حاشية ميرزا حبيب الله المشتبه بالفاضل الباغثوي
حققه و صححه: مجيد هادي زاده

ناشر: ميراث مكتوب

با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۷-۶۶-۶۷۸۱-۹۶۴

لیتوگرافی: نیا اسکرین

چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص. پ. ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵

تلفن: ۳-۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۸۷۵۵-۶۴۰

E-mail: MirasMaktoob@apadana.com

http://www.apadana.com/MirasMaktoob



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيمة التي تضم ثقافة ثرة لايران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوايع العظام و التي تمثل هويتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لترات هذه الأرض و التحقيق و البحث للذين انصبّوا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها. إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادركلّ من مكتبة و متحف و مركز و ثائق مجلس الشورى الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيمة من النصوص التراثية التي خلفتها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علمي دقيق إلى النخبة المثقفة في العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.

٥٢	١/١٩٨	٣/٢٥	إشارة
٥٣	١/١٩٨	٣/٢٧	إشارة
٥٧	-	٣/٣٠	إشارة
٦٦	-	٣/٤٠	إشارة
٧٨	١/٢٠٨	٣/٥١	فائدة
٨٠	١/٢٠٩	٣/٥٣	تذنيب
٨١	١/٢٠٩	٣/٥٤	إشارة
٨٥	١/٢١٠	٣/٥٧	إشارة
٨٩	١/٢١٠	٣/٦١	إشارة
٩٢	١/٢١٢	٣/٦٤	وهم و تنبيه
٩٣	١/٢١٣	٣/٦٥	إشارة
٩٥	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط الرابع)		

النمط الخامس

١٣٧	١/٢١٥	٣/٦٧	وهم و تنبيه
١٣٩	١/٢١٦	٣/٧٠	تنبيه
١٤٢	١/٢١٩	٣/٧٥	تكملة وإشارة
١٤٩	١/٢٢١	٣/٨٢	تنبيه
١٦٤	١/٢٢٥	٣/٩٤	إشارة
١٦٦	١/٢٢٦	٣/٩٧	إشارة
١٧٩	١/٢٢٩	٣/١٠٩	تنبيه
١٨٥	١/٢٣٢	٣/١١٦	تنبيه
١٨٦	١/٢٣٤	٣/١٢٠	تنبيه وإشارة
١٨٧	١/٢٣٥	٣/١٢٢	تنبيه
١٩٢	١/٢٣٧	٣/١٢٧	أوهام و تنبيهات
١٩٦	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط الخامس)		

الفهرس^١

العنوان	طبعة دفتر نشر كتاب	طبعة مصر	طبعتنا هذه
النمط الرابع			
تنبيه	٣/٢	١/٨٩	٢٨
تنبيه	٣/٨	١/١٩١	٣٤
تذنيب	٣/٩	١/١٩٢	٣٤
تنبيه	٣/١١	١/١٩٢	٣٦
تنبيه	٣/١٣	١/١٩٣	٤٠
إشارة	٣/١٤	١/١٩٣	٤١
إشارة	٣/١٧	١/١٩٤	٤٤
تنبيه	٣/١٨	١/١٩٤	٤٥
إشارة	٣/١٩	١/١٩٥	٤٥
تنبيه	٣/٢٠	١/١٩٥	٤٦
شرح	٣/٢٢	١/١٩٦	٤٨

١. تسهيلاً للعثور على المواضع التي علق عليها الرازي من المتن و الشرح، وضعنا هذا الفهرست قارناً فيه بين فصول الإشارات في كلٍّ من شرحي الإشارات و شرح الطوسي، طبعة دفتر نشر كتاب و طبعتنا هذه؛ ليكون عوناً للمراجعين حين الرجوع إليها.

٥٢	١/١٩٨	٣/٢٥	إشارة
٥٣	١/١٩٨	٣/٢٧	إشارة
٥٧	-	٣/٣٠	إشارة
٦٦	-	٣/٤٠	إشارة
٧٨	١/٢٠٨	٣/٥١	فائدة
٨٠	١/٢٠٩	٣/٥٣	تذنيب
٨١	١/٢٠٩	٣/٥٤	إشارة
٨٥	١/٢١٠	٣/٥٧	إشارة
٨٩	١/٢١٠	٣/٦١	إشارة
٩٢	١/٢١٢	٣/٦٤	وهم و تنبيه
٩٣	١/٢١٣	٣/٦٥	إشارة
٩٥	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط الرابع)		

النمط الخامس

١٣٧	١/٢١٥	٣/٦٧	وهم و تنبيه
١٣٩	١/٢١٦	٣/٧٠	تنبيه
١٤٢	١/٢١٩	٣/٧٥	تكملة وإشارة
١٤٩	١/٢٢١	٣/٨٢	تنبيه
١٦٤	١/٢٢٥	٣/٩٤	إشارة
١٦٦	١/٢٢٦	٣/٩٧	إشارة
١٧٩	١/٢٢٩	٣/١٠٩	تنبيه
١٨٥	١/٢٣٢	٣/١١٦	تنبيه
١٨٦	١/٢٣٤	٣/١٢٠	تنبيه وإشارة
١٨٧	١/٢٣٥	٣/١٢٢	تنبيه
١٩٢	١/٢٣٧	٣/١٢٧	أوهام و تنبيهات
١٩٦	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط الخامس)		

النمط السادس

٢٣٦	٢/٣	٣/١٤٠	تنبيه
٢٣٨	٢/٤	٣/١٤٢	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٣	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٤	تذنيب
٢٤١	٢/٥	٣/١٤٥	تنبيه
٢٤٣	٢/٦	٣/١٤٩	إشارة
٢٤٤	٢/٧	٣/١٥٠	إشارة
٢٤٥	٢/٨	٣/١٥٤	تنبيه
٢٥١	٢/١٠	٣/١٥٩	إشارة و تنبيه
٢٥٦	٢/١٢	٣/١٦٥	تنبيه
٢٥٩	٢/١٣	٣/١٦٨	وهم و تنبيه
٢٦١	٢/١٥	٣/١٧٢	زيادة تبصرة
٢٦١	٢/١٦	٣/١٧٤	تنبيه
٢٦٣	٢/١٦	٣/١٧٧	إشارة
٢٨٠	٢/٢٢	٣/١٩٣	فائدة
٢٨٠	٢/٢٣	٣/١٩٤	تذنيب
٢٨٣	٢/٢٥	٣/١٩٩	مقدمة
٢٨٤	٢/٢٦	٣/٢٠١	إشارة
٢٨٥	٢/٢٧	٣/٢٠٣	وهم و تنبيه
٢٨٦	٢/٢٨	٣/٢٠٤	وهم و تنبيه
٢٨٨	٢/٢٩	٣/٢٠٧	استشهاد
٢٩٠	٢/٣١	٣/٢١١	تنبيه
٢٩٣	٢/٣٦	٣/٢٢١	هداية
٣٠٥	٢/٣٩	٣/٢٣٣	وهم و تنبيه
٣٠٦	٢/٤١	٣/٢٣٦	وهم و تنبيه
٣٠٧	٢/٤١	٣/٢٣٧	إشارة

٣٠٧	٢/٤٢	٣/٢٣٧	تذنيب
٣٠٩	٢/٤٣	٣/٢٤٠	هداية و تحصيل
٣١٠	٢/٤٤	٣/٢٤٢	زيادة تحصيل
٣١١	٢/٤٤	٣/٢٤٣	زيادة تحصيل
٣١٥	٢/٥٠	٣/٢٥٤	تذكير
٣١٦	٢/٥١	٣/٢٥٥	إشارة
٣٢٠	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط السادس)		

النمط السابع

٣٦٥	٢/٥٦	٣/٢٦٣	تنبيه
٣٦٧	٢/٥٧	٣/٢٦٦	تبصرة
٣٧٣	٢/٥٩	٣/٢٧٣	زيادة تبصرة
٣٧٤	٢/٦٠	٣/٢٧٥	زيادة تبصرة
٣٧٥	٢/٦١	٣/٢٧٦	زيادة تبصرة
٣٨٢	٢/٦٣	٣/٢٨٥	تكملة
٣٨٩	٢/٦٦	٣/٢٩٢	وهم و تنبيه
٣٨٩	٢/٦٧	٣/٢٩٤	وهم و تنبيه
٣٩٠	٢/٦٧	٣/٢٩٥	إشارة
٣٩١	٢/٦٨	٣/٢٩٨	تنبيه
٣٩٢	٢/٦٩	٣/٢٩٩	إشارة
٣٩٣	٢/٧٠	٣/٣٠١	إشارة
٣٩٥	٢/٧١	٣/٣٠٢	وهم و تنبيه
٣٩٨	٢/٧٢	٣/٣٠٨	إشارة
٤٠٠	٢/٧٤	٣/٣١١	تنبيه و إشارة
٤٠١	٢/٧٧	٣/٣١٦	تذنيب
٤٠٣	٢/٧٨	٣/٣١٩	إشارة
٤٠٨	٢/٨٢	٣/٣٢٥	وهم و تنبيه

٤٠٩	٢/٨٣	٣/٣٢٧	تنبيه
٤١٠	٢/٨٤	٣/٣٢٨	وهم و تنبيه
٤١٥	تعليقات المحقق الباغتوي على متن المحاكمات (النمط السابع)		

النمط الثامن

٤٤١	٢/٨٦	٣/٣٣٤	وهم و تنبيه
٤٤٣	٢/٨٧	٣/٣٣٧	تنبيه
٤٤٦	٢/٨٩	٣/٣٤١	وهم و تنبيه
٤٤٦	٢/٩١	٣/٣٤٤	تنبيه
٤٤٨	٢/٩١	٣/٣٤٥	تنبيه
٤٤٩	٢/٩٤	٣/٣٥٠	تنبيه
٤٥١	٢/٩٥	٣/٣٥٢	تنبيه
٤٥١	٢/٩٧	٣/٣٥٥	تنبيه
٤٥٣	٢/٩٨	٣/٣٥٩	إشارة
٤٥٧	تعليقات المحقق الباغتوي على متن المحاكمات (النمط الثامن)		

مقدمة المحقق

و صلّ اللهم على سيّدنا و مولانا نبيّك و على أهل بيته الأطهار
الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم عبارة عن مؤلّفين في الحكمة، و رغم أنّ كليهما
نابعان من مصدر واحد تقريباً، إلّا أنّ من الممكن إعتبارها - مع التوسّع - ممثّلين لحركتين
فكريتين و فلسفتين دينيتين عظيمتين كانتا و مازالان تخلقان مواجهات بين أهل العلم
المسلمين. و الرسالتان الحاضرتان هما نموذجتان لهذه المناظرات الفكرية المفعمة
بالبركة و المثيرة للحماس في نفس الوقت على ما يرى الكاتب. و سوف أقدم من الآن
فضاعداً إيضاحاً أكثر حول ما مرّ على الأوراق المضطربة لهذه المقدّمة المختصرة. و لكنّنا
سوف نستعرض بإيجاز شديد القصّة المبهجة للإشارات ريثما يتمّ التعرّف على الظروف
التاريخية لظهور هاتين الرسالتين كي نطلّع أكثر على الوسط التاريخي الفكري لهذين
الأثرين من استعراض خلال مسيرة هذه القصّة. و أضيف هنا دون أيّ تردد أنّ «قصّة
الإشارات» هو عنوان أطلق بتسامح على جبين هذه المقالة القليلة الأوراق و الجدوى؛
فهدفي لم يكن سوى تحديد الوسط العقلي - الطبيعي لتدوين الرسالتين الحاضرتين، و
ليس إعادة قراءة مسيرة الإشارات في إطار حضارة المسلمين العقلية - الكلامية.

الإشارات والتنبيهات

نحن نعلم أن كتاب العلم البشري كتب دوماً أوراقاً ولكن ما أكثر الأوراق الناصعة التي شهدناها في طياتها، ورغم أن بداية ونهاية هذا الكتاب القديم ألفت بهما عواصف التاريخ في عالم النسيان، إلا أن تلك الأوراق الخالدة لم تسقط من يد العلم والعلماء فحسب بل كانت تزداد مع مرور الأيام قرباً منها. ولا شك في أن سر هذا الخلود هو المقدرة الكامنة في تلك النصوص - في كلا المجالين المعنوي واللفظي - النصوص التي يمكن بحق إطلاق اسم رسائل الخلود والبقاء على ساحل محيطها اللامتناهي. وهنا أضيف أن سمو المعنى، وحسن الإيجاز، وإيضاح المقصود والعوامل الأخرى التي كان لها دور في عصر الكمال والنضج الفكري - القلمي، وفي وسط الطراز الأول من مشاهير كل فن، كانت العناصر المكونة للكتب الخالدة والباقية. وأشير على سبيل المثال إلى الكتب الثلاثة الخالدة في ثلاثة علوم هي الفلسفة والكلام والعرفان، ورغم أن كلاً منها صدر من مجال مختلف، وأحدث في نطاق التاريخ العقلي حركة من نوع آخر - ومتناقضة أحياناً - إلا أنها كلها قيمة إلى حد بعيد، ومستحقة للتكريم. هذه النصوص المقتدرة والخالدة هي الإشارات والتنبيهات وتجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام وفصوص الحكم حيث إنها كلها لها وجه اشتراك مع بعض من العوامل السابقة، ويتضمن كل منها أسباباً أخرى أيضاً من حيث مصدر خلوده ففصوص الحكم هو أكثر الجواهر إشراقاً حيث عدّ باعتباره حصيلة عمر كامل من السياحة التي قام بها الشيخ الأكبر في ديار المرسلات القيمة، وتجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام باعتباره أسمى مقصد في مسيرة فكر الكرام، والكرامة العقلية - النقلية للخواجة الطوسي. إن كلاً من هذين الكتابين لم يؤثرا إلى حد بعيد في تهذيب وإكمال، وتثبيت النحل التي كانت مرتبطة به فقط، بل إنهما حظيا بإقبال من العلماء المؤيدين لمذاهب مؤلفيها - وليس لنحلهم بالضرورة - والمخالفين أحياناً بحيث لا يمكن تتبعه في «عصر الفصوص» و«عصر التجريد» في العصور المتأخرة فحسب، بل إن من الممكن اعتبار مجموعة التقارير، والهوامش التي كتبت عن هذه الآثار أقوى التيارات التأليفية - الفكرية في هذا العصر.

و أما الإشارات و التنبيهات - الذي سنعبّر عنه من الآن فصاعداً بالإشارات رعاية للاختصار - فله حديث آخر. فالإشارات - في اعتقادي - ليس مصدر خلق ذينك الأثرين فحسب - و الأمر أوضح بالنسبة إلى الثاني و ليس أقوى بالضرورة - بل هو أيضاً أكثر أصالة فيهما. فأصالة الإشارات إزاء ذينك النصّين الآخرين هي - بالإضافة إلى سابقته من دون منازع - وليدة عوامل أخرى أيضاً مثل:

الف: الالتزام بالمباني العقلية باعتبارها الأساس المشترك لجميع سالكي مسار الفكر لفك أسرار الكون و تجلّياته المتنوّعة.

ب: بيان المباني النظرية، و دراسة القواعد الفكرية للعرفان النظري مع نظرة عابرة إلى العرفان العلمي.

ج: دراسة بعض من وجهات نظر المتكلّمين التي تعتبر بسبب اشتراك الكلام و الفلسفة في مصادر تلك الآراء من مسائل هذين العلمين المشتركة، و منها طرح مسائل تشكّل أساس مسائل علم الكلام، و دراسة، و نقد، و جرح آراء المتكلّمين، و أخيراً تقديم إجابات جديدة لهذه المسائل.

و قد جعل العامل الأوّل بصورة مشتركة، و الثاني في باب الفصوص، و أخيراً العامل الثالث في باب التجريد، هذين الكتابين مدينيين للإشارات على الأقلّ فيما يتعلّق بالأسس الأولى للنظام الفكري. و لذلك فإنّ الإشارات للشيخ الرئيس يعدّ الموجد لأحد أقوى التيارات الفكرية - القلمية، و رغم مظاهر القساوة و الجفاء التي تعرّض لها خلال الألفية الماضية، إلّا أنّ ذلك لم ينقص من قدره أبداً، و لم ينزله من صدارته.

و بالإضافة إلى أنّ آثار ابن سينا غنية إلى حدّ بعيد دون منازع فإنّها ضخمة في نفس الوقت. و بشهادة فهرست نسخ مصنّفات ابن سينا فإنّ بإمكاننا اليوم أن نعرّله على ١٣١ مؤلفاً أصيلاً، و ١١١ أثراً منسوباً إليه. و رغم أنّ البعض من كتاب التراجم بلغوا بعدد هذه الآثار إلى الضعف، إلّا أنّ هذا العدد يكفي لأنّ نعتبر ابن سينا في عداد أغزر المؤلفين في نطاق الحضارة الإسلامية و غيرها أيضاً.

و رغم أنّ بالإمكان تقسيم جميع مؤلّفات الشيخ في ذيل عدد من المواضيع، أو إلى

عدد من المجموعات من ناحية الحجم، إلا أنه ممّا لا شكّ فيه أنّ الشفاء والنجاة والإشارات مرتبة أخرى بين آثار الشيخ الحكيمية. وبغضّ النظر عن النجاة - الذي يعتبر الشكل المهدّب للشفاء - فإنّ بإمكاننا أن نعتبر الكتابين الآخرين بمثابة الرسالتين الخالدين للحكمة السينوية، وأفضل المؤلفات التي وصلتنا منه - وليس بالضرورة أفضل مؤلفاته - ورغم أنّ كلّاً من هذين المؤلفين يتمتّع بقدر عالٍ، وقيمة كبيرة، إلا أنّ للإشارات امتيازات يكمن فيها سرّ خلوده الفائق للحدود كما يرى الكاتب.

ومن هذه الامتيازات:

١. إنّهُ يمثّل نصّاً تقوم هيكلية تأليفه على أساس الأبواب القصيرة والجملات المقطّعة، رغم أنّه لا يصنّف من ناحية الإيجاز في عداد بعض من الآثار الضئيلة الحجم - لا الوجيزة والمناسبة للمبتدئين - مثل تهذيب المنطق للتفتازاني، والتجريد للطوسي. ولذلك فإنّ البعض من علماء الحكمة السابقين، كانوا يزيّنون أذهانهم بهذا المؤلف وكأنّه عقد من درر المعقول.

٢. نحن نعلم أنّ بعضاً من أشهر آثار الشيخ ليست مهذّبة كثيراً من ناحية قواعد علم اللغة، فالاضطرابات اللغوية - المعنوية، أو بالأحرى انعدام الانسجام بين ذهن الشيخ ولفته في آثار مثل الشفاء - وخاصة النجاة - زاد من صعوبة المسائل الفلسفية نفسها. ويتمتّع الإشارات من بين هذه الآثار بسلاسة أكثر وحسن في التقرير بحيث إنّ البعض رأى أنّ حسن التقرير هذا هو نتيجة المآخذ التي أخذها علماء النحو على قوالب الشيخ اللفظية.

٣. يصنّف الإشارات في عداد آخر آثار ابن سينا، ولذلك فإنّه يقدّم لنا أسمى درجات الفكر الحكمي للشيخ.

٤. لا شكّ في أنّ المباحث الممتازة والمنقطعة النظير في ختام هذا الكتاب - وبخاصّة النمط التاسع - لا يمكن الحصول عليها في آثار الشيخ الأخرى فحسب، بل وفي آثار المؤلفين الآخرين المياليين إلى الحكمة. إنّ البحث الفلسفي والخارجي للعرفان النظري هو جوهرة يلتقطها القارئ من صدف هذا الأثر، بل لا يمكن العثور عليها حتّى في مجموعة الشفاء الكبيرة. ولذلك فإنّ بالإمكان اعتبار الإشارات الممثّل لأسمى سير روحي

للشيخ.

٥. العامل الخامس و الأخير الذي يطالعنا هنا - وبالطبع فإنّ هذا العدد القليل يدلّ على إجمال و وجازة هذا الفهرس - هو في الحقيقة وليد الأسباب الأربعة السابقة؛ إلّا أنّه زاد بالإضافة إلى تلك الأربعة من إزدهار سوق الإشارات، فمع الأخذ بنظر الاعتبار تلك البنود الأربعة يمكن أن نتصوّر أنّ هذا الكتاب كان دوماً في متناول أيدي طلاب الحكمة باعتباره نصّاً قصيراً، يمكن العثور عليه بسرعة، وقابلاً للحمل و النقل، وكاملاً، ولذلك فقد كتبت على هامشه دائماً تخریحات و شروح. وقد أدّى وجود هذه المعالجات - سواء التقريرات أم الهوامش أم التعليقات على نطاق أوسع - إلى أن يتجلّى هذا الشاهد القريب من القلوب أكثر فأكثر في عالم الحكمة، و ينشر عطر حضوره على مدى الألف عام من حياة المعرفة الإسلامية الطيّبة.

و يعتبر الأثران اللذان يمثلان الآن إلى جانب بعضهما أمام القارئ الكريم في عداد هذه الهوامش التي كتبت على الإشارات.

الهوامش المكتوبة على الإشارات

سوف أسعى هنا جاهداً في أجل أن أسلّط الضوء على مكانة كلّ من هاتين الرسالتين الموجودتين في المجلّد الحاضر في إطار سلسلة التقريرات و الهوامش و التعليقات المكتوبة على الإشارات، و هنا نستعرض بإيجاز بعضاً من أهمّ هذه الهوامش حتّى عصر الفاضل الباغنوي:

١. تقرير الإمام فخرالدين محمّد بن عمر الرازي (م. ٦٥٦)

٢. تقرير المحقّق الأعظم نصيرالدين محمّد بن حسن الطوسي (م. ٦٧٩) / حلّ

مشكلات الإشارات؛ انتهى من تأليفه في صفر ٦٤٤.

أ: المحاكمات بين شرحي الإشارات. قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي (م. ٧٦٦) / ألف

في جمادي الآخرة ٧٥٥.

A. حاشية شمس الدين أحمد بن سليمان المشهور بابن كمال باشا (م. ٩٠٤)

- B. حاشية جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (م. ٩٠٨)
- C. حاشية حبيب الله المشهور بميرزا جان الباغنوي الشيرازي (م. ٩٤٤)
- ب: المحاكمات (أيضاً بين الرازي والطوسي) بدر الدين محمد أسعد اليماني.
٣. تقرير رفيع الدين الجيلي (م. ٦٤١)
٤. تقرير عز الدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونة (م. ٦٧٦).
٥. تقرير سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (م. ٦٨٢)
٦. تقرير برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي (م. ٦٨٨)
٧. تقرير أول مفاخر علماء الشيعة أبي منصور حسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلّي (م. ٧٢٦)
٨. تقرير آخر له: بسط الاشارات.
- و من خلال نظرة سريعة إلى هذا المختصر يمكن الاستنتاج أنّ ثمانية تقارير مستقلة على الأقل كتبت على الإشارات حتى زمان تدوين المحاكمات الذي كان حصيلة بحث الذهن النقّاد لقطب الدين في النصّ، وكذلك بعض من هذه الشروح نفسها. ورغم أنّ الذي يعينني هذه السطور القليلة هو أنّ أسلّط الضوء على خلفية ظهور المحاكمات وحاشيته فقط ولذلك لا أرى حاجة إلى إيراد ترجمة لحياة الرازي و الباغنوي، ولكن ومن أجل أن تتم الإشارة إلى مذهبهما الكلامي - الفكري والتي هي ضرورة للغاية للتعرفّ على سبب تدوين الحاشية، فسوف أخصّص بضعة سطور من هذا المجال الضيق لإلقاء نظرة سريعة على حياتهما.

قطب الدين الرازي

ذكر باسم قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي. وقد قيل في بيان سبب تلقّبه بالبويهّي: إنّ نسبه يرتفع إلى الصدوق بن بابويه أو إلى سلاطين آل بويه. تتلمذ لدى العلامة الحلّي (م. ٧٢٦)، و عضد الدين إيجي (م. ٧٥٦)، و قطب الدين الشيرازي (م. ٧١٠)، و عندما قرأ قواعد الأحكام لدى العلامة استلم منه إجازة الرواية. التقى في السنة الأخيرة من

عمره بالفقيه المعروف الشهيد الأول، وأجازه من جانبه. اعتبره البعض شيعياً، فيما عدّه البعض الآخر شافعيّاً. عدّ متبحراً إلى حدّ بعيد في العلوم العقلية وخصوصاً المنطق، و أشيد بفضلّه في هذه العلوم. وذكر أنّه كان حسن البيان، وغنياً، ومبتلى بضعف البصر. و يبدو أنّه كانت له مراسلة مع تقي الدين السبكي. كما ذكر أنّه كان يسكن في المدرسة الظاهرية بدمشق، ودعي بالقطب التحتاني تمييزاً له عن قطب الدين آخر كان يعيش في الطابق العلوي من هذه المدرسة نفسها. من جملة آثاره: شرح مطالع الأنوار، حاشية على الكشف للزمخشري، شرح الشمسية، والكتاب الحاضر المحاكمات بين شرحي الإشارات. يبدو أنّ قطب الدين كان ينوي في فترة من الفترات أن يكتب حاشية على تقرير الفخر الرازي على الإشارات، و يوضح آراءه حول بعض من مسائله الفكرية التي كانت تبدو صعبته في نظره، إلّا أنّه عدل عن ذلك بدعوة من قطب الدين الشيرازي، وبدأ بتدوين رسالة محاكمة بين تقرير الرازي والطوسي. توفي الرازي في ذي القعدة سنة ٧٦٧ في دمشق، ووري الثرى أولاً في الصالحية بكون قاسيون التي كانت تضمّ مشاهير آخرين مثل الشيخ الأكبر، والفارابي، وفخر الدين العراقي، ثم نقل إلى تربة أخرى.

الفاضل الباغنوي

إنّ معلوماتنا حول الباغنوي أقلّ وأضال حجماً حتّى من الرازي نفسه. ذكر أنّ اسمه حبيب الله المعروف بالملّا ميرزا جان الباغنوي الشيرازي. وقد كانت «باغ نو» حارة في شيراز ولد ونشأ فيها. كان معاصراً لجلال الدين الدواني (م. ٩٠٨)، والمحقّق الأردبيلي (م. ٩٩٣). اعتبر من المحقّقين في علم أصول الفقه، والمدقّقين في فنّ المعقول. ولاشكّ في أنّ الباغنوي كان شافعيّاً في الفروع، وأشعريّاً في الأصول، ولاشكّ أيضاً في أنّ هذه الصبغة الأشعرية نفسها هي التي دفعته إلى أن يكتب حاشية على أثر قطب الدين، وأن يبذل ما في وسع ذهنه في مقام الدفاع عن عقائد سلفه الفخر الرازي كي يوصل إلى برّ الأمان مباني الأشاعرة غير المعقولة في باب مواضع، مثل الحسن والقبح العقليين - حيث إنّّه كان قد أدرك نقده المعقول في كلمات المحقّق الطوسي، وإيضاحات قطب

الدين و تقييماته.

إنَّ حاشية الباغنوي على المحاكمات هي عبارة عن هوامش ألّفت - كما هو الحال بالنسبة إلى حاشيته الأخرى على شرح القوشجي للتجريد - بهدف تثبيت مباني الأشعرية والدفاع العقلي عن طروحاتهم الكلامية. ومن الواضح جداً أنَّه على الرغم من أنَّ مؤلّف الباغنوي أكثر تهذيباً وانسجاماً إلّا أنَّه لم يستطع أبداً في مجال بيان عقائد الأشاعرة أن يأخذ إلى جانب سابقه، أي تقرير الفخر الرازي على الإشارات.

وقد ألّف الباغنوي بالإضافة إلى هذه الحاشية مؤلفات أخرى مثل: حاشية على إثبات الواجب للدواني / حاشية على حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد / حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي / حاشية على شرح التجريد / حاشية على شرح الأصول للعضدي / حاشية على شرح ميرك بخاري على حكمة العين لنجم الدين دبيران / نموذج الفنون / ديوان شعر / حاشية على شرح مطالع الأنوار.

توفّي محشّينا الأشعري الطبع - الذي نقلت عنه بعض الحكايات حول مقدرته الذهنية، وجديته في الدراسة من جهة، و حول أخلاقه الذميمة في الانتحال عن الآخرين مثل غياث الدين منصور ابن صدرالدين دشتكي - توفّي أخيراً سنة ٩٩٤ هـ، ورقد إلى جانب حكماء شيراز.

إنّ ما كان ينوي كاتب هذه السطور التعريف به تحت الإشارة إليه في هذه الصفحات القليلة؛ فمن خلال هذه العبارات القصيرة يمكن أن ندرك أنَّ المحاكمات عبارة عن مؤلّف مستقلّ يتناول بين الحين والآخر عبارات المحقّق الطوسي بالتقرير، بل إنّه يتناول بالإيضاح في مواضع معدودة عبارات النصّ، إلّا أنَّه يهدف بشكل رئيسي إلى بيان المباني الكلامية للمحقّق الطوسي، والدفاع عنها أمام الانتقادات المحتملة، ولذلك فإنّه يقف في صفّ الكلام المعتزلي أكثر ممّا يرجح كفة الكلام الأشعري. وحاشية الباغنوي - التي دوّنت على ضوء التزام كامل بمباني الأشعرية - هي بدورها تعليقة على المحاكمات، وفي اتجاه الدفاع عن طروحاتهم الكلامية.

التقديم الحاضر

إنّ التقديم الحالي للكتاب تمّ بهدف إعداد نصّ منقّح و ثابت لكلام الأثرين المذكورين. ورغم أنّ المحاكمات كان قد تمّ عرضه قبل ذلك في هوامش صفحات تقرير المحقّق الطوسي على الإشارات، إلّا أنّني قرّرت تحقيقه مجدّداً لسببين: الأوّل أنّ ذلك التقديم يبدو مضطرباً و مغلوطاً إلى حدّ بعيد فضلاً عن أن يفتر إلى التحقيق الفني اللازم رغم جمال حروفه، و جاذبية صفحاته.

والثاني أنّ عدداً من أبواب متن المحاكمات قد تمّ حذفها في هذا التقديم - على قلّتها - و طبعت بدلاً منها حواش أخرى، و سوف نتحدّث في هذه الصفحات حول خصائص هذا التقديم.

و قد وضعنا في هذا التقديم عددين في الجانب الأيمن من كلّ عبارة من العبارات المقدّمة لتسهيل عملية العثور على الموضوع المبحوث من المتن و الشرح في المحاكمات، و هذان العددان هما الهاديان إلى موضع العبارة المذكورة في الطبعتين الشائعتين لشرح الخواجة الطوسي للإشارات - «شرح الإشارات» طبعة مصر، و «شرح الإشارات» طبعة دفتر نشر كتاب -

النسخ المعتمدة

كان تحت تصرّفني خلال تحقيق المحاكمات أربع نسخ، و صورة أخرى مطبوعة:

١. المخطوطة رقم ١٤٨٤ في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و هي نسخة خطيّة قديمة و أصيلة نسخت بعد ٣٣ سنة من تأليف الأصل، و ٢٢ سنة بعد وفاة المؤلف. و قد تمّ تنظيم باب الإلهيات في ٤٤ ورقة / ٨٨ صفحة بخطّ النسخ التحريري. و يتراوح عدد سطور كلّ صفحة من ٣٢ و حتى ٣٧ سطراً. و قد انتهى استكتاب هذه النسخة بين ١٧ شوّال سنة ٧٨٨ هـ على يد محبوب بن موسى فقيه اقسرائي (٢). و قد أشرت إلى هذه النسخة بعلامة «ص»، و في علامات تغيّر صفحات النسخة الخطيّة بحرف S/ و قد فقد قسم من الأوراق الوسطى لهذه النسخة و تمّ تجليد قسم من مبحث الطبيعيات لهذا

الكتاب نفسه في هذا الباب. و النسخة التي سيتمّ التعريف بها مباشرة بعد ذلك في هذا الباب كانت النسخة الأساسية التي استندت إليها.

٢. المخطوطة رقم ١٠٠٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، ويضمّ الباب المعتمد في التحقيق الحاضر ٥٤ ورقة / ١٠٨ صفحات من آخر النسخة. وقد كتب بخط النسخ التحريري القديم، ويظالعنا في كلّ صفحة ٢٩ سطراً. و تمّ الفراغ من نسخها يوم الأربعاء من الأيام الوسطى لذي القعدة سنة ٨٧١ هـ على يد ناسخ لم يذكر اسمه في التريمة. وقد ميّزت هذه النسخة في الهامش بعلامة «ج» وفي علامات تغيّر صفحات النسخة الخطية بعلامة / j.

٣. نسخه خطيّة برقم ٦٩٦٦ في مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة (آستان قدس رضوي) - عليه و على آبائه وأولاده آلاف التحيّة و الثناء - كتب باب الإلهيات لهذه المخطوطة في ٥٦ ورقة / ١١٢ صفحة بيد أحمد بن محمّد الجيلي ليلة الثلاثاء ٢٣ رجب المرجّب سنة ٩٨٥ هـ بخطّ النسخ البسيط.

و قد ميّزت هذه النسخة التي يبلغ عدد سطور كلّ صفحة منها ٢٩ بالحرف «ق».

٤. مخطوطة رقم ٧٩١١ في مكتبة آستان قدس رضوي. وهي نسخة كتبت بخطّ النسخ الحسن، أعيدت كتابتها على يد محمّد قاسم بن محمّد باقر قوشخاني في ١٠٣ ورقة / ٢٠٦ صفحات، بعدد ٢١ سطراً في كلّ صفحة، في يوم الاثنين ١٣ صفر سنة ١١١١ هـ. و قد تمّ تمييز هذه النسخة أيضاً بعلامة «س».

٥. جاءت النسخة المطبوعة السابقة في هامش شرح الإشارات للمحقّق الطوسي في عداد منشورات «دفتر نشر كتاب» في المجلّد الثالث من هذه المجموعة - و الذي جدّد طبعه لمرّات عديدة حتى الآن -، و الباب المذكور يتضمّن المجلّد الحاضر.

و قد اعتمدت في تنظيم وإحياء حاشية الباغثوني على متن المحاكمات - و التي تطبع الآن لأوّل مرّة - نسخةً أساسية، و نسختين مساعدتين:

النسخة رقم ١٧٢٦٦ في المكتبة المركزية لجامعة أصفهان. و هذه النسخة هي في عداد الكتب الوقفية للعلامة المرحوم الشيخ محمّد باقر ألفت الأصفهاني، و هي بشهادة

خبراء النسخ مثل الأستاذ أفشار الذي قام بتدقيقها - المخطوطة الأصلية للمؤلف. تم تحرير باب الإلهيات من هذه النسخة سنة ٩٧٨ هـ. بقلم كاتب الحاشية نفسه في ٣٥ ورقة / ٧٠ صفحة بخط النسخ المشوش، وهي غير مقروءة في بعض المواضع، ويبدو أنها مبيضة الباغنوي الأصلية. وضعت كل صفحة من هذه النسخة القيمة من ٣٠-٣٢ سطراً. وقد سقطت بضع أوراق من وسط هذه النسخة بفعل غير الزمان. وقد قرأت هذه النسخة في علامات تغيير صفحات الحواشي أخذاً بنظر الاعتبار موضع حفظها /D/ وقد اعتمدت هذه النسخة كمرجع في تحقيق حاشية الباغنوي، ولم أرجع إلى النسخ المساعدة إلا لإعادة قراءة بعض الكلمات - التي كنت أشك في قراءتها الصحيحة -؛ ولذلك فإن من الطبيعي أن لا يدور الحديث في حواشي الفاضل الباغنوي عن النسخ غير الأصلية للمخطوطات المختلفة. وعلى أية حال فإن تلك النسخ المساعدة هي:

١. النسخة رقم ٧٨٨٥ في المكتبة العامة للمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي. وهي نسخة حسنة الخط للغاية بخط الاستعليق الممتاز كتبها ملك محمد بروجنی في ١٠٠ ورقة / ٢٠٠ صفحة، تتضمن كل منها ١٥ سطراً، بتاريخ ١٧ ذي الحجة ١٢٤٤ هـ. وقد ميّزت هذه النسخة في التقديم الحاضر من ص ١٨٢ - ص ٢٠٩، حيث إن النسخة الأصلية لحاشية الباغنوي ناقصة، بعلامة /M/- كنسخة رئيسية -.

٢. النسخة رقم ١٧٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. وهي نسخة رديئة الخط للغاية وغير مقروءة، ولم تتم الاستفادة منها إلا في بضعة مواضع. وتفتقر هذه النسخة إلى الترقية، ولذلك لا تتوفّر لدينا معلومات عن الكاتب، وسنة تحرير هذه المخطوطة. تم تحرير باب الإلهيات في هذه النسخة في ٦٢ ورقة / ١٢٤ صفحة، وتشتمل كل صفحة منها على ٢٠ سطراً.

جاءت جميع حواشي الباغنوي بخط (الشكسته) الدقيق في حواشي النسخة «ج» من المخطوطات المذكورة. وقد راجعت هذه النسخة أيضاً في مواضع معدودة.

والآن وأنا أرى نفسي منتهياً من مشروع تحقيق المحاكمات، وحاشية الباغنوي

عليها، أحمد الموفق على الإطلاق الذي وقّفتني لأن أهدي هذا الأثر الوجيز إلى محبّي
الحكمة، والحمد له ثمّ الحمد له.

كما أقدم شكري إلي صديقي العالم السيّد حامد ناجي الأصفهاني الذي دفعني إلى
تحقيق متن المحاكمات، وأخي الفاضل السيد الدكتور محمد رضا ابن الرسول الذي هيّأ لي
صورة النسخة الأصلية من تعليقة الباغنوي، وكذلك صديقي الفاضل الآخر السيّد علي
أوجبي الذي جعل صدور هذا المجلّد ضمن سلسلة منشورات مكتبة مجلس الشورى
الإسلامي - جعلهم الله وإياكم في حفظه -.

والحمد لله أولاً وآخراً

١٣٧٩ / ٨ / ١

٢٤ شعبان المعظم ١٤٢١

مجيد هاديزاده

النمط الرابع
في الوجود و الله

النمط الرابع

[١/١٩٠ - ٣/١] قوله: النمط الرابع في الوجود وعلله.

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الإلهية ورتبها على أنماط أربعة؛ لأنّ الفلسفة الإلهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود، والبحث عنها؛ إمّا عن أحوال تلحقها لذاتها^١، أو عن أحوال تلحقها بالقياس إلى معلولاتها^٢. والأوّل نمط التجريد، والثاني لا يخلو؛

إمّا أن يكون البحث عنها من حيث إنّها مبادٍ للوجود، وهو النمط الرابع؛ أو غايات له، وهو النمط السادس؛

أو لا هذا ولا ذاك، فهو النمط الخامس، الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات.

وأما الأنماط الثلاثة الباقية فكأنّها توابيع، وإنّما المقاصد من الحكمة الإلهية هذه الأنماط الأربعة.

لا يقال^٣: الإلهي، لا يبحث عن أحوال المجردات فقط، بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود، فكيف خصّصه بأحوال المجردات؟

١. م، ق: بذاتها.

٢. م، س: معلولها.

٣. م، + في.

لأننا نقول: هذا هو المقصد الأصلي^١ من القسم الإلهي، وأعظم باييه وأشرفهما. ولهذا سمّي باسم الكل^٢. وأما باب الأمور العامة فكالقدمة له والمبحوث عنه بالعرض. والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرّض له تعويلاً على اشتغاره فيما بين الأصحاب، وأن من تصدّى لاقتناء كتابه^٣ فقد حصل على طَرْفٍ منه.

[٣/١-١/١٩٠] قوله: في الوجود وعلله.

المراد من «الوجود» ههنا هو^٤ الوجود المطلق، ومن «علله» الوجودات الخاصة؛ فإن الوجود المطلق^٥ مقولٌ بالتشكيك على الوجودات، والمقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتياً لها، لامتناع التفاوت في نفس المهيّة وأجزائها؛ بل عارضاً لها. فيكون الوجود المطلق^٦ عارضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً إليها معلولاً لها، فلهذا قال: «في الوجود وعلله».

وإنما حمّله على ذلك، أما أولاً: فلقضية اللفظ، وأما ثانياً: فلأنّ هذا النمط يبحث أولاً عن الوجود هل يساوق الإحساس أولاً؟ وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق، ثمّ يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة^٧. فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله. [١]

ولقائل أن يقول: لانسلم أنّ المهيّة وجزءها لا تتفاوتان، وإن لم لا يجوز أن يكون حصول المهيّة وجزءها في بعض الأفراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعض؟ على أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ الاشتداد والضعف اختلاف في نفس المهيّة بالكمال والنقص، ولو كان هذا مجرّد احتمالٍ لكان^٨ من اللوازم إبطاله، ولا سيّما قد ذهب إليه ذاهبٌ. ولئن سلّمنا ذلك لانسلم أنّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً إلى

١. م: الأعلى.	٢. ص: الكلّي.	٣. م: اكتسابه.
٤. ج: - هو.	٥. ق: - المطلق.	٦. م: - بل عارضاً... المطلق.
٧. ج: خاصة.	٨. ق: - و.	٩. ق: وكان.

الوجودات^١، وإنما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً، أى: عروض العرض للجوهر. وليس كذلك، بل عروض العرض العام للمهيئات، ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية، فإن العرض العام يتحد مع المهيئة في الوجود فكيف يكون مفتقراً إليها؟! [٢]

وأيضاً: [٣] إنما يلزم أن يكون^٢ الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٣.

ونقول أيضاً: مطلق الوجود لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فإما أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون^٤ في الخارج وجود خاص ووجود مطلق، فيكون كل شيء^٥ موجوداً بوجودين، وإنه محال؛ وإما أن يكون معلولاً لها في العقل، فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصة، وليس كذلك.

قال الإمام: المراد «بالوجود» مطلق الوجود، وأما «علله» فالمراد بها علل الوجود، ولا يلزم منه أن يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب، فإن لفظ الوجود مهملة لا يقتضي الكلية؛ بل المراد علل الوجود الممكن، فإن هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود، ثم عن^٦ علل الوجود التي هي الفاعل والغاية، ثم يثبت العلل الموجدة ومنتهى العلل. فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و^٨ علل الوجود الممكن. ولا بُعد في رجوع الضمير إلى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن. وهذا أقرب إلى الحق.

[٣/٤١/١٩٠] يريد التنبيه.

إنما نسم هذا الفصل «بالتنبيه» لأن الحكم بأن من الموجودات ما لا يناله^٩ الحس قضية قريبة إلى الطبع سهلة الدرك يجب أن لا يختلف فيها. وأيضاً بني ذلك على أن الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة في سلك البديهيّات.

١. م: + الخاصة. ٢. ق: إن كان. ٣. م: محال.
٤. م: - معلولاً لها... أن يكون. ٥. م: + موجود. ٦. م: ص: ولا.
٧. ج: - عن. ٨. م: + عن. ٩. ق: لا ينال.

وإنما قدّم هذا البحث لما عرفت^١ أنّ هذه الأنماط في الحكمة الإلهية الباحثة عن الموجودات^٢ المجردة عن المادّة في الذهن والخارج؛ فلو لم يكن هنا موجوداتٌ مجردةٌ يبطل هذا العلم بالكلّية، لكن وجود المجردات يتوقّف على إبطال قول من زعم أنّ كلّ موجودٍ محسوسٌ، فلهاذا قدّمه.

وإنما^٣ قال: «قد يغلب على أوهام الناس»، تنبيهاً على أنّ هذا الحكم إنّما هو من قبل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوسات.

وأما قوله: «هو^٥ المحسوس وما في حكمه»، فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات و المتوهّمات، فإنّ^٦ القوم لا يسعهم أن ينكروها، فقالوا: إنّها في حكم المحسوسات.

فإنّ قلت: المتخيّل والمتوهّم محسوسان بالحسّ الباطن.

فنقول: المراد بالمحسوس ههنا الحسّ الظاهر^٧، ولهذا قال: «فإنّ^٨ كلّ محسوس وكلّ متخيّل فإنّه يختصّ لا محالة بشيءٍ من هذه الأحوال». وسيذكر الشيخ^٩ في التنبيه الآتي: «أنّه لو كان كلّ موجودٍ بحيث يدخل في الوهم والحسّ^{١٠}...» إلى آخره^{١١}، فجعل الحسّ بإزاء الوهم دليلٌ على أنّ المراد به الحسّ الظاهر.

[٣/٥ - ١/٩١] و^{١٢} قوله: كعكس نقيض لها.

إنّما^{١٣} لم يقل: «عكس نقيض لها» لأنّ عكس نقيضها: «ما لا يكون محسوساً لا يكون SA2/ موجوداً». وأما أنّ فرض وجوده محالٌ فلا دخل له في مفهوم العكس.

[٣/٥ - ١/٩١] قوله^{١٤}: لأنّ المحسوس هو ماله مكان أو^{١٥} وضع بذاته، وهو إمّا^{١٦} جسمٌ أو

- | | | |
|------------------------|--------------------|-----------------|
| ١. ق: + من. | ٢. ص: الوجودات. | ٣. ق: إذا. |
| ٤. ص: ق: قبيل. | ٥. ج: وهو. | ٦. س: لأنّ. |
| ٧. م: المحسوس بالظاهر. | ٨. ص، ج، ق: فإنّ. | ٩. ص: - الشيخ. |
| ١٠. ج: الحسّ والوهم. | ١١. س: - إلى آخره. | ١٢. م: - و. |
| ١٣. ق: وإنّما. | ١٤. ص: ق: وقوله. | ١٥. ق، ج، ص: و. |
| ١٦. ج: - إمّا. | | |

جسماني.

توضيح الحال أن^١ مذهبهم أن لا موجود إلا الجسم أو^٢ الجسماني، لأن كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس إما جسم أو جسماني، فما لا يكون جسماً أو جسمانياً لا يكون موجوداً عندهم.

لكن في عبارته شيء، وهو أن الجسماني لا وضع^٣ ولا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته؟

على أن الشيخ جعل تخصيصه^٤ بالمكان والوضع بسبب ما هو^٥ فيه، لا بذاته. وضمير «هو» راجع إلى «الشيء»^٦ وهو الحال. وضمير «فيه» راجع إلى «ما» وهو المحل.

ثم إن الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره^٧ على محاذاة ما في الكتاب: أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود^٨، فلا يخلو إما أن يكون محسوساً أو لا يكون، والأول باطل، لأنه لو كان محسوساً لاختص بوضع معين وأين معين، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين، فلا يكون مشتركاً فيه وقد فرضناه مشتركاً فيه^٩؛ هذا خلف.

وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بقوله: «اختص بوضع معين» أنه استلزم ذلك الوضع، فلانسلم الملازمة [٤]؛ وإن أريد به^{١٠} أنه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم، لكن لانسلم أنه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع. وإنما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً، وهو ممنوع.

وأيضاً؛ إن عني بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين» أنه لم يكن مشتركاً في العقل، فلانسلم لزومه، وإنما يلزم أن^{١١} لو كانت الطبيعة مختصةً بذلك الوضع في العقل أيضاً، وهو ممنوع؛ لأنه من العوارض الخارجية. وإن عني أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلم، لكن لا يلزم منه الخلف؛ لأن المختص بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في

١. ق، ج، ص: يوضح الحال بأن. ٢. ق، س، م: و. ٣. م: له.

٤. س، ج: تخصصه. ٥. ج: - هو. ٦. س: شيء.

٧. م: تقرير. ٨. س: + لا محالة. ٩. ص، ق: - فيه.

١٠. م، س، ق: - به. ١١. ص، س: - أن.

العقل كان صورةً كليّةً منطبقةً على جميع الأفراد.

سَلَمْنَاهُ، لكن معنا ما ينافيه، وهو أَنَّ الطبيعة الكليّة إمّا أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجةً عنه، فإن كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسةً، وإن كانت جزئها^١ يلزم أن لا تكون محمولةً على الشخص، للتغاير^٢ في الذات والوجود، فاستحال أن يكون جزءاً للشخص. وعلى تقدير أن لا يكون محالاً لم يكن بدّ من أن تكون محسوسةً، لأنّ الأشعة الواردة على^٣ المجموع^٤ المركّب الخارجي تردّ^٥ إلى^٦ كلّ واحدٍ من أجزائه، و صورة المجموع لو انطبعت في الحسّ ينطبع صور أجزائه فيه بالضرورة.

[٣/٦١/١٩١] قوله^٧: فإنّه من حيث هو هكذا^٨ موجود في الخارج وإلاّ^٩ فلا تكون هذه^{١٠} الأشخاص أناساً^{١١}.

فيه منعٌ، إذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ^{١٢} المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي. وقوله: «لا من حيث هو حيوان^{١٣} أو ناطق^{١٤}» غير مستقيم، لأنّ الحيوانية والناطقية لهما^{١٥} دخل^{١٦} في ملاحظة الحقيقة الإنسانية. اللهمّ إلا أن يراد به لا من حيث إنّهُ حيوانٌ فقط أو ناطقٌ فقط، فإنّ الحقيقة الإنسانية إنّما هي بالحيوانية^{١٧} والناطقية معاً، و حينئذٍ يستقيم الكلام^{١٨}، إلا أن التجريد إنّما يعتبر بالقياس إلى الغواشي الغربية^{١٩}، وهما متباينان للطبيعة الإنسانية.

وحاصل الفرق أنّ الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو^{٢٠} طبيعة^{٢١} الإنسان من غير

- | | | |
|--|----------------------|----------------------|
| ١. س: جزءاً لها. | ٢. ق: التغاير. | ٣. ج: إلى. |
| ٤. م: مجموع. | ٥. ق، س: يرد. | ٦. م: على. |
| ٧. ص: و قوله. | ٨. ج: كذا. | ٩. ق: لا. |
| ١٠. م، ص، ج: هذا. | ١١. س: أناسياً. | ١٢. م، ص، ق: - مبدأ. |
| ١٣. م، ق: + فقط. | ١٤. م، ق: + فقط. | ١٥. س: لها. |
| ١٦. ق: مدخل. | ١٧. م، ق: الحيوانية. | ١٩. ص، ق: - الغربية. |
| ١٨. ق، ص: - و حينئذٍ يستقيم الكلام. م: - الكلام. | ٢١. م: - طبيعة. | |
| ٢٠. ق: - هو. | | |

اعتبار الوحدة، والإنسان الواحد^١ هو^٢ طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة. والأول مشترك فيه دون الثاني. ولذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة» بقوله: «بل من حيث هو^٣ حقيقته^٤ الأصلية^٥»، فإنَّ «بل» ههنا ليس نفيًا لما تقدّم، بل للإضراب عن العبارة الأولى إلى العبارة الثانية التي هي أوضح دلالة على المقصود.

[٣/٧-١/١٩١] قوله: واعترض بعض المعترضين.

لَمَّا كَانَ الدليل^٦ الَّذِي ذَكَرَهُ الشَّيْخُ قِيَاسًا مِنَ الشَّكْلِ الثَّالِثِ وَصُورَتِهِ: أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْمُشْتَرَكَةَ^٧ مَوْجُودَةٌ، وَ الطَّبِيعَةُ الْمُشْتَرَكَةُ لَيْسَتْ بِمَحْسُوسَةٍ^٨، يَنْتُجُ أَنَّ بَعْضَ الْمَوْجُودِ^٩ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ اعْتَرَضَ عَلَى الْمَقْدَمَةِ الصَّغْرَى وَهُوَ مَعَارَضَةٌ فِي الْمَقْدَمَةِ بِأَنَّ الطَّبِيعَةَ الْمُشْتَرَكَةَ لَيْسَتْ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، لِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ^{١٠} مُشَخَّصٌ، فَلَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا.

و الجواب: أَنَّ الْمُرَادَ بِالطَّبِيعَةِ^{١١} الْمُشْتَرَكَةِ الطَّبِيعَةُ^{١٢} الْمَوْضُوعَةُ لِلِاشْتِرَاكِ فِي الْعَقْلِ، لَا الطَّبِيعَةُ مَعَ الْإِشْتِرَاكِ [٥]، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ^{١٣} فِي الْخَارِجِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَهُمْ وَتَنْبِيْهُ» فَهُوَ^{١٤} مَعَارَضَةٌ فِي الْمَقْدَمَةِ الْكُبْرَى بِأَنَّ الْإِنْسَانَ الْمُشْتَرَكَ إِنَّمَا يَكُونُ إِنْسَانًا إِذَا كَانَتْ لَهُ أَعْضَاءٌ مِنْ يَدٍ وَ عَيْنٍ وَ حَاجِبٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ - عَلَى أَبْعَادٍ مَخْصُوصَةٍ وَأَوْضَاعٍ مُخْتَلِفَةٍ وَأَقْدَارٍ مُتَبَايِنَةٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ مُحْسُوسٌ. وَجَوَابُهُ: أَنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا كَانَ لَهُ أَعْضَاءٌ يَكُونُ مُحْسُوسًا، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَوْ لَمْ تَكُنِ الْأَعْضَاءُ مَأْخُوذَةً مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا كُلِّيَّةٌ مُشْتَرَكَةٌ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْمُشْتَرَكَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَعْضَاءُهُ^{١٥} مُشْتَرَكَةً.

و هذا الجواب وإن كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم^{١٦} هذه

- | | | |
|--------------------|------------------------------------|---------------------|
| ١. ق، ص: + من حيث. | ٢. ج: - هو. | ٣. ج: - هو. |
| ٤. ج، س: حقيقة. | ٥. م: + التي لا تختلف فيها الكثرة. | ٦. م، س: دليل. |
| ٧. م: المشتركة. | ٨. س، ص: محسوسة. | ٩. م، س: الموجودات. |
| ١٠. م: فيه. | ١١. ص: من الطبيعة. | ١٢. ص: - الطبيعة. |
| ١٣. ج: الموجود. | ١٤. م: هو. | ١٥. س: ذا أعضاء. |
| ١٦. م: - بهم. | | |

الطريقة، بل أنهج^١ منهجاً آخر أوضح منه^٢، فنقل الكلام إلى الأعضاء من حيث إنَّها مشتركة، واستأنف الدليل عليها. [٦]

[٣/٨١/١٩١] قوله: تنبيه.

للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود إلا المحسوس، طريقان:
الأول: الاستدلال بالمحسوسات /SB2/ على وجود ما ليس بمحسوس.
وفيه وجوه:

أحدها: ما تقدّم من أنَّ المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة^٣ وهي غير محسوسة^٤، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس.
وثانيها: أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم؛ وهما غير محسوسين^٥.

و ثالثها: أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم^٦ اعتراف بالعقل الذي يميّز^٧ بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم؛ والعقل ليس بمحسوس.
والطريق الثاني: الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والغضب والخجل^٨ وغيرها، فإن الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها، لكنها موجودة بالضرورة، وطبائعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم، فلذا^٩ ميّز بين الطريقين بقوله: «ومن بعد هذه الأصول».

[٣/٩١/١٩٢] قوله: ومنها حال القول و^{١١} العقد.

اعلم! أن الحق والصدق مشتركان^{١٢} في المورد وهو القول والعقد^{١٣} المطابق للأمر

- | | | |
|---------------|----------------|------------------------|
| ١. ص: أنهج. | ٢. م: منه. | ٣. م: الموجودة. |
| ٤. ق: محسوس. | ٥. ص: محسوسان. | ٦. ص: وبالحس والوهم. |
| ٧. ص: مميّز. | ٨. ص: - و. | ٩. ج، ص: الخجل والغضب. |
| ص: فلهذا. | ١١. م: - و. | ١٢. س: يشتركان. |
| ١٣. ص: الفعل. | | |

الواقع^١. و الفرق بينهما^٢: أن القول مثلاً إذا كان مطابقاً للأمر الواقع فهناك نسبتان^٣: نسبة الأمر الواقع إلى القول، و نسبة القول إلى الأمر الواقع.

أما أولاً: فلأن مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا؛ لأن مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا، و مطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك، و العرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة.

و أما ثانياً: فلأن المطابقة مفاعلة لا يتحقق إلا بين أمرين منسوبة إلى كل واحد^٥ منهما صريحاً و ضمناً متعلقة بالآخر كذلك، و يعرض لذلك القول بحسب^٦ كل واحدة^٧ من النسبتين حال، فحال القول بحسب نسبة الأمر الواقع إليه هو الحق. و ذلك الحال هو كون القول مطابقاً^٨ للأمر^٩ الواقع، لأنه إذا نسب الأمر الواقع بالمطابقة إلى القول يكون الأمر الواقع مطابقاً إذا المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل، و إذا كان الأمر الواقع مطابقاً^{١٠} كان القول مطابقاً له^{١١}، فهو الحال الذي عرض للقول^{١٢} بحسب نسبة^{١٣} الأمر الواقع إليه.

و إنما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقاً لأن أول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الأمر الواقع الذي هو الحق نفسه، و حال القول بحسب نسبته^{١٤} إلى الأمر الواقع هو الصدق. و ذلك^{١٥} الحال^{١٦} كون القول مطابقاً للواقع، لما مر من^{١٧} أن المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل، فهو الحال العارض للقول^{١٨} بحسب نسبته إلى الأمر الواقع.

و كلام الشيخ في هذا التذنيب: أنه لما تبين أن كل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار إليه، فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق^{١٩} سائر الحقائق كذلك؟

قال الإمام: هذا الكلام تمثيل إقناعي، فإنه لا يلزم من أن يكون الحقائق غير مشار إليها أن يكون محقق^{٢٠} الحقائق أيضاً غير مشار إليه.

- | | | |
|-----------------------|--------------------|------------------|
| ١. ق: المطابق للواقع. | ٢. ج، ص: - بينهما. | ٣. ص: سبيان. |
| ٤. م: بهذا. | ٥. ج، ص: - واحد. | ٦. م: باعتبار. |
| ٧. س: واحد. | ٨. م، س: مطابق. | ٩. م: الأمر. |
| ١٠. س: + له. | ١١. م: به. | ١٢. ص، م: القول. |
| ١٣. ص: - نسبة. | ١٤. م: النسبة. | ١٥. ق: فذلك. |
| ١٦. م: + هو. | ١٧. ج: - من. | ١٨. ص: المقول. |
| ١٩. ق، ج: محق. | ٢٠. ق: - محقق. | |

و قال الشارح: إنه قياس برهاني، فإنه لما ثبت أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته غير مشار إليه و^١ مبدأ الموجودات موجودة في الأعيان، انتظم قياس على هيئة الشكل الأول ينتج: أن^٢ مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار إليه؛ وهو المقصود.

وفيه نظر؛ لأن الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو^٣ من حيث حقيقته الكلية غير محسوس، وهذا إنما يستلزم المقصود^٤ لو كان لمبدأ^٥ الكائنات حقيقة كلية؛ وهو ممنوع. [٧]

ومما يدل على امتناع أن يكون له ماهية كلية^٦ أنه لو كانت لواجب الوجود مهية كلية يلزم^٧ أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذاته؛ وإما إمكان الممتنع لذاته. و^٨ كلاهما يبين الاستحالة.

بيان للزوم: أنه لو كانت للواجب مهية كلية^٩ ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتعة فامتناعها إما لنفس تلك المهية^{١٠}، أو لغيرها. [٨] فإن كان لنفس تلك المهية امتنع أن يوجد ذلك^{١١} الجزئي الواحد أيضاً، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، وهو أحد الأمرين؛ وإن كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر إلى نفس تلك المهية ممكنة، فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتعة بالغير. فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات، وهو الأمر الثاني.

[٣/١١-١/١٩٢] قوله: يريد أن يشير إلى العلل.

لما كان هذا النمط في الوجود و^{١٢} علله وبحث عن الوجود أنه هل يساوق الإحساس أو لا؟ أراد أن يبحث عن علل الوجود. فلكل شيء ممكن مهية ووجود واما متغايران. فله من حيث المهية^{١٣} علل، ومن حيث الوجود علل. فالعلة إما علة^{١٤} للمهية أو للوجود.

- | | | |
|--------------------|-----------------|---------------|
| ١. ص: - و. | ٢. ص: لأن. | ٣. ص: فهي. |
| ٤. ج: المطلوب. | ٥. ص: المبدأ. | ٦. ج: - كلية. |
| ٧. ق: لزوم. | ٨. ص: - و. | ٩. ص: - كلية. |
| ١٠. م: ج: الحقيقة. | ١١. م: + الشيء. | ١٢. ص: - و. |
| ١٣. م: - المهية. | ١٤. م: - علة. | |

و علّة المهيّة إمّا أن تكون المهيّة معها بالقوّة وهي المادّية، أو بالفعل وهي^١ الصورية. و علّة الوجود إمّا مقارنة للمعلول أو مباينة له، والأولى الموضوع؛ والثانية إمّا أن تكون عليّتها هي الإيجاد^٢ نفسه وهي العلّة الفاعلية، أو كونه علّة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله و هي العلّة الغائية.

وهذا الحصر فيه كلامٌ. لأنّ الشرائط و عدم الموانع /SA3/ علل^٣ خارجة عن الخمسة. أجيب^٤: بأنّ بعضها لما كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلّة المادّية كعدم الموانع، اخذت منهما^٥ و لم يجعل قسماً برأسه^٦.

والذي يبيّن الحصر أن يقال: العلّة وهي^٧ ما يتوقّف عليه وجود الشيء^٨ إمّا أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلّة التامة؛ أو يحتاج^٩ و يستحيل^{١٠} أن يكون نفسه، بل إمّا داخل فيه، أو خارج عنه. والداخل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلّة الصورية، أو بالقوّة وهو العلّة المادّية؛ والخارج إمّا أن يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع، أو ما منه وجوده^{١١} وهو الفاعل، أو ما لأجله وجوده وهو الغاية، أو ما لا يكون كذلك وهو الشروط و^{١٢} الآلات و عدم الموانع.

ثمّ إن جُعِلَت العلّة المادّية و الموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوّة والاستعداد حتّى تكون العلّة المادّية هي القابل للشيء أو لجزئه^{١٣}، كانت الأقسام ستّة؛ وإلا فسبعة^{١٤}.

[١٩٢-١/١٢٠٣] قوله: و المادّة^{١٥} و الموضوع^{١٦} منها ليستا^{١٧} من العلل^{١٨} الموجبة.

العلّة^{١٩} الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول^{٢٠} بحيث

- | | | |
|------------------------------|--------------------|--------------------------|
| ١. ج: هو. | ٢. ق: لاتحاد. | ٣. س، م: علّة. |
| ٤. س: و أجيب. | ٥. س: فيها. | ٦. ص: بذاتيه. |
| ٧. م، ص: ق: - و هي. س: و هو. | ٨. م: + و هو. | ٩. م، س: + و هو. |
| ١٠. م: مستحيل. | ١١. ق: الوجود. | ١٢. ص: - و. |
| ١٣. ص: لرجزية. | ١٤. ج: سبعة. | ١٥. م، ص، ج، ق: الموضوع. |
| ١٦. م، ص، ج، ق: المادّة. | ١٧. ص: ليسا. | ١٨. ص: علل. |
| ١٩. ق: الملل. | ٢٠. م، ج: الأفعال. | |

لا يتخلف^١ عنه. والمراد بها هيهنا ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. فالصورة مؤثرة في الوجود، لأنها شريكة للعلة^٢ الفاعلية، وكونها من علل المهيّة لا ينافي ذلك. وكذلك الغائية^٣ مؤثرة في وجود المعلول، بخلاف الموضوع والمادة فإنهما قابلان والقابل لا يكون مؤثراً، بل متأثراً.

[٣/١٢/١٩٣] قوله: والجنس والفصل وإن^٥ كانا مقومين.

جواب لسؤالٍ مقدّر، وهو:

أنكم^٦ حصرتم العلل في الخمسة، والجنس والفصل من العلل مع أنهما ليسا^٧ منها. أجب: بأنهما ليسا من العلل. لأنهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك؛ ولأنهما لو كانا من العلل لتقدّما على النوع^٩ في الوجود، فلم يتّحدا معه بالوجود^{١٠}. لا يقال: هذا يناقض^{١١} ما ذكر^{١٢} في المنطق من أن الجنس والفصل علل المهيّة؛ [٩] لأننا نقول: المراد هيهنا أن الجنس والفصل^{١٣} ليسا من العلل الخارجية، وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل. وهو المذكور في المنطق.

و^{١٤} اعلم! أن العلل إمّا من حيث الخارج أو من حيث العقل. والعلل بالقياس إلى الخارج إمّا علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية، وإمّا علل المهيّة وهي المادة والصورة وما يشبههما^{١٥}، كما في المثلث. وأمّا بالقياس إلى العقل فكذلك إمّا علل المهيّة وهي الجنس والفصل، وإمّا علل الوجود وهي الموضوع، أعني: النفس، والفاعل وهو العقل الفعّال، والغاية^{١٦} لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لا جرم انحصرت^{١٧} العلل في ثلاثة أصناف:

- | | | |
|---|---------------|-------------------------|
| ١. ق: لا يخلف. | ٢. م: العلة. | ٣. م: الغاية. |
| ٤. ج: فإنها. | ٥. ص: فإن. | ٦. م: أنتم، ص: ج: أنه. |
| ٧. ص: ليس. | ٨. ص: - و. | ٩. ص: - النوع. |
| ١٠. م، س: في الوجود. | ١١. م: + هذا. | ١٢. ق: ذكره. |
| ١٣. ج: - أن الجنس والفصل. | ١٤. ج: - و. | ١٥. م، ص: أشبههما. |
| ١٦. ص: - وإمّا علل المهيّة وهي المادة... والغاية. | | ١٧. ق: انحصر. س: انحصر. |

علل الوجود؛

وعلل المهيّة في العقل^١؛

وعلل المهيّة في الخارج؛ على ما مرّ في المنطق.

[٣/١٢-١/٩٣] قوله: وإِنَّمَا قال^٢: كَأْتِيَهُمَا عِلَّتَاهُ^٣ وَلَمْ يَقُلْ: هُمَا عِلَّتَاهُ، لِأَنَّ الْمُثَلَّثَ لِامَادَةِ^٥ لَهُ. لِقَائِلِ^٦ أَنْ يَقُولَ: هَبْ! أَنَّ الْمُثَلَّثَ لِامَادَةِ لَهُ وَلَا صُورَةَ، [١٠] إِلَّا أَنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ^٧ عِلَّةٌ مَادِّيَّةٌ وَصُورِيَّةٌ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْمَادِّيَّةَ هِيَ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ^٨ بِالْقُوَّةِ، وَالسُّطْحَ لِلْمُثَلَّثِ كَذَلِكَ، وَالصُّورِيَّةُ^٩ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ بِالْفِعْلِ، وَالْأَضْلَاعُ الثَّلَاثُ^{١٠} لِلْمُثَلَّثِ كَذَلِكَ.

وهذا السؤال لم يرد^{١١} على الشيخ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ فِي عِلَلِ الْجَوَاهِرِ، فَالْعِلَّةُ الْمَادِّيَّةُ وَالصُّورِيَّةُ لَا تَكُونَانِ^{١٢} إِلَّا فِي الْجَوْهَرِ، وَلِهَذَا رُبَّ الْقِسْمَةِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوْضُوعَ مِنْهَا. وَأَمَّا الشَّارِحُ فَلَمَّا زَادَ^{١٣} الْمَوْضُوعَ فَلَا بُدَّ أَنْ يَرِيدَ «بِالْعِلَلِ»: الْعِلَلُ مُطْلَقًا، أَعْمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِلَلُ الْجَوَاهِرِ أَوْ عِلَلُ الْأَعْرَاضِ. وَحِينَئِذٍ لَا يَنْتَظِمُ^{١٤} هَذَا الْكَلَامُ مِنْهُ^{١٥}. وَإِنَّمَا شَبَّهَهُمَا بِالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، لِأَنَّهُمَا جُزْءُ الْجِسْمِ فِي الْوُجُودِ^{١٦}؛ وَلَيْسَا شَبِيهَيْنِ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ^{١٧}، لِأَنَّهُمَا جُزْءَانِ^{١٨} عَقْلِيَانِ.

[٣/١٣-١/٩٣] قوله: وَلَمَّا اقْتَصَرَ^{١٩} عَلَى الْفَاعِلِ وَالْغَايَةِ.

كَأَنَّ سَائِلًا يَقُولُ: لَمَّا كَانَ عِلَلُ الْوُجُودِ ثَلَاثَةً فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضِ الشَّيْخُ إِلَّا لِاثْنَتَيْنِ؟ قَالَ: لِأَنَّ مَقْصُودَهُ^{٢٠} يَتِمُّ بَدُونِ الْمَوْضُوعِ. فَإِنَّ كَلَامَهُ فِي الْجَوَاهِرِ، وَلِهَذَا أُوْرِدَ لَفْظَةُ «قَدْ» الْمُفِيدَةُ

- | | |
|--|------------------------------|
| ١. ص: - عِلَلُ الْمَهِيَّةِ فِي الْعَقْلِ ج، ق: التَّعْقِلُ. | ٢. ج، ص: - وَإِنَّمَا قَالَ. |
| ٣. ص: عِلَّتَانِ. | ٥. م: + وَلَا صُورَةَ. |
| ٦. م: وَلِقَائِلِ. | ٨. م: + الشَّيْءِ. |
| ٧. ق: - لَهُ. | ١١. ج: لَا يَرِدُ. |
| ٩. ص: الصُّورَةُ. | ١٤. م، ص: لَا يَنْتَظِمُ. |
| ١٠. م: الثَّلَاثَةُ. | ١٦. م، ص: أَرَادَ. |
| ١٢. م، ج: لَا يَكُونُ. | ١٧. ج: - وَ الْفَصْلُ. |
| ١٣. ص: أَرَادَ. | ١٨. م: مِنْهُ. |
| ١٤. م، ص: لَا يَنْتَظِمُ. | ١٩. م: اخْتَصَرَ. |
| ١٥. م: مِنْهُ. | ٢٠. م: الْمَقْصُودَةُ. |
| ١٦. م، ص: أَرَادَ. | |
| ١٧. ج: - وَ الْفَصْلُ. | |
| ١٨. م: مِنْهُ. | |
| ١٩. م: اخْتَصَرَ. | |
| ٢٠. م: الْمَقْصُودَةُ. | |

لذكر بعض علل الوجود. و^١ هذا إنما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل، ثم لم يذكر منها إلا الفاعل والغاية. أما لو أراد من العلل علل الجواهر، فهي منحصرة في الأربع لا مزيد عليها. على أن «قد» لو كان للبعضية^٢ لم يفد إلا تعلّق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الأوقات دون بعض، وليس كذلك. فليس «قد» ههنا إلا للتحقيق، وهو كثير في كلام الشيخ.

[١٩٣/١-٣/١٤] قوله: يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان.

لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه^٣ في المنطق فأعادته ههنا كأنها تكرارٌ خالٍ عن الفائدة /SB3/، فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية بحسب^٤ الخارج. وكأن المراد ثمة التفرقة بين علل المهية من حيث العقل وبين سائر العلل أي: علل الوجود وعلل المهية في الخارج.

فإن قلت: قوله: «وبين عللٍ يفتقر^٥ إليها في تحقّق ذاته في الخارج والعقل، كالمادة والصورة» يكاد ينافي قوله في المنطق: «إن^٦ المادة والصورة من أسباب المهية من حيث الخارج، والجنس والفصل من أسباب المهية من حيث العقل».

فالجواب: أن الغرض ثمة أن الجنس والفصل سببا للمهية من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، وأما الذي هو سبب المهية من حيث العقل^٧ والخارج فهو المادة والصورة. واعلم! أن المهية إذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الأجزاء أولاً في العقل؛ أما الأول فلأن المهية إذا فرضناها ملتزمة من أجزاء ثلاثية و تحقّق في العقل جميع تلك الأجزاء حتّى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقّق المهية في العقل، فإن من تصوّر السقف والحائط والأساس والهيئة الاجتماعية تصوّر البيت^٨ بالضرورة.

وأما الثاني فلأنه ما لم توجد أجزاء المهية في العقل لم توجد المهية أصلاً في العقل؛ لأننا

٣. ص: تنبيه.

٦. ج: لأن.

٢. م: تبعيضية.

٥. م: + الشيء.

٨. ص: بيت.

١. ق: - و.

٤. م: في.

٧. ص: - العقل.

نتعقل المهيّئة العقلية؛ بل المعقول هو^١ المهيّئة الخارجية، فلا توجد في العقل إلا بعد تحقق أجزائها، وذلك يبيّن لاسترة به. فتصوّر^٢ الأجزاء الخارجية ينساق إلى صورة^٣ المهيّئة المركّبة، ولهذا لم يجب أن يكون التحديد^٤ بالجنس والفصل، ولا بالأجزاء^٥ المحمولة. وكأنّا بيّنا طرفاً من ذلك في المنطق.

[١٩٣/١-٣/١٤] قوله: العلة الموجدة للشيء الذي له علل.

لما حصر علل^٦ الوجود في قسمين: الفاعل والغاية أراد البحث عنهما. فلا ريب أنّ العلة الموجدة للمركّب الخارجي علةٌ لبعض أجزائه، فإنّه لو وقع كلّ واحدٍ من أجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعني: ذلك المركّب إليها، وقد فرضناه كذلك؛ هذا خلف! ثم لا بدّ^٧ وأن تكون علةٌ للصورة، لأنّها جزء أخير للمركّب وإذا حصلت^٨ حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة كانت تلك المهيّئة غير حاصلةٍ منها بل من علةٍ أخرى موجدة^٩ للصورة؛ وحينئذٍ إما أن توجد^{١٠} المادّة أيضاً أو لا. وأيّاً ما كان فالجامع بين المادّة والصورة تلك العلة، ولذلك كانت علةً للمركّب، وهذا هو المراد بقوله: «و^{١١}هي علة الجمع^{١٢} بينهما». فلا^{١٣} يعترض بأنّ الجمع أمر اعتباري لا يحتاج إلى العلة، فإنّه لا يلزم من كون العلة جامعةً أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج.

[١٩٣/١-٣/١٥] قوله: والعلة الغائية التي لأجلها الشيء.

العلة الغائية لها مهيّئة وجود، فهي بحسب مهيّتها علةٌ لفاعلية الفاعل، و^{١٤} بحسب وجودها معلولة للفاعل إن كانت من الغايات الحادثة؛ أمّا الأوّل فلأنّ الفاعل إنّما يفعل الفعل المعين لغايةٍ وغرض، فلولا تلك الغاية ل بقي فاعلاً بالقوّة، فصيورته فاعلاً بالفعل

- | | | |
|-----------------------|----------------------|---------------|
| ١. م: المعقولة هي. | ٢. ق، س، ج: فصور. | ٣. ج: صور. |
| ٤. ص: لم يجب التجريد. | ٥. ص: ولأنّ الأجزاء. | ٦. ص: على. |
| ٧. ق: - و. س: من. | ٨. ص: - حصلت. | ٩. ص: موجودة. |
| ١٠. م: توجد. | ١١. ص: - و. | ١٢. ص: للجمع. |
| ١٣. ج: ولا. | ١٤. ص: - و. | |

أمرٌ معلَّلٌ بتلك الغاية^١ والغرض^٢ [١١]؛ وأما الثاني فلأنَّ الفاعل إنَّما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية، فلولا أنَّ حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل^٣ لما كان ذلك الفعل لأجله. ثمَّ الفاعل وإنَّ كان علةً لوجود الغاية إلاَّ أنَّه ليس علةً لعلية الغاية^٤، ولا لمعناها. أمَّا أنَّه ليس علةً لعليتها فلأنَّ الغاية إنَّما تكون علةً لذاتها لا لشيءٍ آخر، وهو ظاهرٌ. واحتجَّ الإمام بأنَّ فاعلية الفاعل معلَّلةٌ بعلية الغاية^٥، فلو كانت علية الغاية معلَّلة^٦ بالفاعل لزم الدور.

وفيه نظرٌ لأنَّ^٧ فاعلية الفاعل ليست^٨ معلَّلةٌ بعلية الغاية، بل بنفس الغاية، وعلى ذلك التقدير إنَّما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معلَّلةٌ بفاعلية الفاعل^٩، وليس كذلك. اللهمَّ إلاَّ أن يكون المراد أنَّ الفاعل من حيث إنَّه فاعلٌ ليس علةً لعلية الغاية، لكن المنع الأوَّل لا يندفع^{١٠}. وأما أنَّ الفاعل ليس علةً لمعناها، فلأنَّ معنى الغاية إنَّما يوجد في الفاعل، فلو كان^{١١} علةً^{١٢} لزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً^{١٣} لشيءٍ واحدٍ، وإنَّه محالٌ؛ هذا كلام الشيخ. قال الشارح: الغاية شيءٌ من الأشياء و موجودٌ، ولا شكَّ^{١٤} أنَّ اعتبار شيئيتها غيرٌ واعتبار وجودها غيرٌ. وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء، حيث قال: «الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً و فرق^{١٥} بين الشيء والموجود وإنَّ كان الشيء لا يكون إلاَّ موجوداً كالفرق بين الأمر ولازمه، فالعلة الغائية لها حقيقةٌ و شيئيةٌ ولها وجودٌ».

ثمَّ إنَّ^{١٦} المعلول إنَّ لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو «المبدع» وإنَّ كان مسبوقاً بالعدم فهو «المحدث»، و غاية المبدع تكون مقارنةً^{١٧} لوجوده، لأنَّ غاية المبدع هو فاعله^{١٨}، والفاعل مقارنٌ للمعلول المبدع في الوجود، فإنَّ من مذهبهم أنَّ الواجب فاعلٌ للفعل

- | | | |
|-----------------------|-------------------------|--------------------|
| ١. م: الغايات. | ٢. ج: - والغرض. | ٣. ص: + والآ. |
| ٤. ص: العلية الغائية. | ٥. ص: و. | ٦. ص: + الغائية. |
| ٧. م، ق: - معطلة. | ٨. ص: لأنَّه. | ٩. ق: ليس. |
| ١٠. ص: - ليست ... و. | ١١. ج: + به. | ١٢. م: كانت. |
| ١٣. م: + لها. | ١٤. م: قابلاً و فاعلاً. | ١٥. م: فلا شكَّ. |
| ١٦. م، ص: الفرق. | ١٧. ص: - ثمَّ أنَّ. | ١٨. ق، ص: مقارناً. |
| ١٩. م: الفاعل. | | |

وغايةً له. وإنّما أبهم الشارح ذلك ولم يقل: إنّ^١ غاية المبدع هو الفاعل، بل قال^٢: «الغاية فيه مقارنة لوجود»، وهذا أعمّ بحسب المفهوم من أن يكون فاعلاً^٣ SA4/ أو غيره، لأنّه لم يثبت بعد أن الغايات في المبدعات هو^٤ الفاعل حتّى يثبت ذلك على^٥ مهلّ. وأما غاية المحدث فلا يجب أن تكون مقارنة له، بل ربّما توجد متأخّرة عنه، فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علّة.

وفي هذا^٦ الكلام إشارة لطيفة إلى أن الغاية في القسم الأوّل علّة، فإنّ الفاعل هناك هو الغاية بعينها، بل علّة الغاية إنّما هي بمهيّتها لفاعلية الفاعل و الفاعل علّة^٧ لوجودها، فيكون مهية الغاية علّة لعلّة وجودها؛ لكن لا^٨ مطلقاً بل على بعض الوجوه، فإنّ^٩ مهية الغاية إنّما هي علّة للفاعل من حيث إنّهُ فاعلٌ وليس علّة لنفس الفاعل، فإنّها لو كانت علّة لنفس الفاعل يلزم الدور، ضرورة تقدّم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث إنّهُ محلّ لها، فلو كانت علّة لنفس الفاعل لزم الدور. فالغاية علّة لأن يصير^{١٠} الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعل^{١١} علّة لأنّ تصير الغاية موجودة، ولا دور ههنا.

واعترض الإمام: بأنّ لهم قاعدتين متنافيتين:

إحديهما: أنّ لأفعال الطبائع غايات [١٢] قالوا: النار مثلاً إذا تحرّكت فغاية حركتها كونها في الحيّز الطبيعي.

والثانية: أنّ الغاية علّة بمهيّتها^{١٢} لعلّة الفاعلية؛ ذلك لأنّ مهية^{١٣} غاية فعلها لا يجوز أن تكون موجودة في الذهن، إذ لا شعور لها؛ ولا في الخارج، لتوقّف وجودها في الخارج^{١٤} على وجود المعلول؛ فتعيّن أن يكون معدومة، فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم. والجواب: بالتزام أن لها شعوراً بمقتضاها، غاية ما في الباب أن شعورها ضعيف. وإليه أشار بقوله: «وشعورٌ ما لها به».

- | | | |
|-------------------|---------------------|----------------------------|
| ١. م، ج، ق: - إن. | ٢. م: + و. | ٣. م: هي. |
| ٤. ص: - على. | ٥. م: - هذا. | ٦. ص: + لوجود. |
| ٧. ص: - لا. | ٨. ق: فإنّما. | ٩. م: إنّها. |
| ١٠. ص: تصير. | ١١. ق: والفاعل. | ١٢. ق: عميتها. سن: بميتها. |
| ١٣. ق: - مهية. | ١٤. ق: - في الخارج. | |

ومنهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة و المركبة، حتى ذكر أنه شوهده بعض الأناث من النخيل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، وكذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها؛ وهو مما يؤكد الظن بأن للنبات شعوراً وإدراكاً^١.

[١٩٤/١-٣/١٧] قوله: إن كانت علة أولى هي علة لكل وجود.

العلة الأولى لا بد أن تكون علة فاعلية، لأن العلة منحصرة في الأربع والعلة الأولى ليست إحدى الثلاث، فهي الفاعلية؛

أما أنها ليست صورة، فلأن الصورة معلولة مطلقاً لما تقدم من أن كل مركب من المادة والصورة معلول، وعلة يجب أن تكون علة للصورة -، وإذا ثبت أن الصورة معلولة فلا تكون علة أولى، لأن العلة الأولى ما تكون علة ولا تكون معلولاً^٢.

وأما أنها ليست مادة، فلأن علة المركب من المادة والصورة إما علة لهما معاً، أو علة للصورة. فإن كانت علة لهما كانت علة للمادة على الإطلاق. وإلا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل، فإن المادة لا تكون مادة^٣ بالفعل إلا مع الصورة. [١٣]

لا يقال: ذكر^٤ في مثاله السرير، ولا شك أن الخشبة مادة بالفعل وإن لم تقترب بصورة السرير؛

لأننا نقول: هذا تمثيل على سبيل الاتساع^٥، وإلا فهينة السرير ليست صورة، لأنها عرض والعرض لا يكون جوهر^٦.

وأما أنها ليست غاية، فلأن^٧ الغاية معلولة في الوجود.

وإذا^٨ بطل أن تكون العلة الأولى إحدى الثلاث تعين أن تكون علة فاعلية لكل وجود

١. م. - واعترض الإمام ... إدراكاً. ٢. ج، ق، ص: وإن.

٣. م: يكون. ٤. ص: في.

٥. م: معلولة. ٦. ج: لكانت.

٧. م: ما ذكر. ٨. ص: الإقناع.

٩. م: لأن. ١٠. ج: فإذا.

١١. م، ص، س: و العلة.

١٢. ص: - و.

١٣. م، ج، ص: - مادة.

١٤. ق: مؤثراً.

يذكره. فهذا^١ هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاختصار^٢ على جزء واحد. ثم إن هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه إجمالي، وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي. ولهذا سمّاه شرحاً.

والتقرير على الوجه الأول: أن الممكنات لو تسلسلت وكلّ ممكن محتاج إلى موجد^٣ آخر فلا بدّ من شيء يحتاج إليه جملة تلك الممكنات، وكلّ واحد من آحادها. وما يحتاج إليه الجملة وكلّ واحد يكون مغائراً للجملة ولآحادها بالضرورة، وكلّ موجود مغائر لها ولآحادها خارج عنها. فلا يكون ممكناً. واحتاج إلى موجود آخر، فيكون بعض السلسلة؛ فإذاً هو واجب^٤، وهو المطلوب. لا

وفيه نظراً؛ إن أريد أنه لا بدّ من شيء واحد^٥ [١٦] يحتاج إليه الجملة وكلّ واحد من الآحاد، فلانسلم ذلك، ولم لا يجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير ما يحتاج إليه كلّ واحد؟ وإن أريد أنه لا بدّ من شيء^٦ يحتاج إليه الجملة وشيء يحتاج إليه كلّ واحد، فلانسلم أن ذلك الشيء الذي يحتاج إليه الجملة مغائر لكلّ واحد من الآحاد، حتّى^٧ يلزم أن يكون خارجاً عن الجملة. وهذا لا يندفع^٨ إلا بأن يقال: الشيء الذي يحتاج إليه الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد ولا كلّ واحد منها ولا بعضها، بل خارج عنها؛ فلا بدّ من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً والوجه الثاني تفصيلياً.

وتقرير سؤال الإمام: أن السلسلة الغير المتناهية: وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتّب، فإنها إن لم يكن بينها ترتّب لم يكن سلسلة إمّا أن يكون آحادها موجودة معاً، أو غير موجودة معاً. فإن كان آحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها، وإنما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً. فتسلسل الممكنات إنما يكون محالاً لو كان^٩ آحادها موجودة معاً. [١٧]

وإنما يكون كذلك لو لم يجز استناد كلّ ممكن إلى سبب متقدّم عليه بالزمان، فإنه لو

١. ق: هذا.

٢. ص: الاختصار.

٣. ق، ص: موجود.

٤. م: الآخر.

٥. م: + خارج.

٦. م: + لا.

٧. م: لا يندفع.

٨. م: الواجب.

٩. م: محتاج.

١٠. م: كانت.

غيره^١ لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر لا لمرجّح، وإنّه محالٌ في بداية /SB4/ العقول، فلا استدراك في الأوّل؛ لأنّه أشار^٢ إلى امتناع استغنائه في وجوده^٣ عن^٤ الغير وبيّنه بقوله: «فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٥ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح^٦. ولا افتقار في الثاني إلى البرهان؛ لأنّه بديهي الاستحالة.

وفي هذا التوجيه تعسّف ظاهر^٧؛ فإنّه إن عني بذلك أنّ مفهوم قوله: «ليس يصير موجوداً من ذاته» هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده إلى الغير، فهو يبيّن البطلان، ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الأوّل، وإن عني به أنّ الأوّل مستلزمٌ للثاني فالسؤال عائد، لأنّ في إيراد الملزوم استدراكاً كما كان [١٥]. وكذا الكلام في قوله: «أشار بقوله: فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٨ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح؛ فإنّ معنى ذلك القول ليس إلّا أنّ ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا^٩ عدمه، وهذا لا يدلّ على استحالة الترجّح بلا مرجّح. وهو يبيّن لا ستره به. والأولى أن يقال: القضية لما كانت بديهيةً وكان فيها خفاءً ما أراد إزالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا أورد مفهومه وحمله عليه إيضاحاً.

[١٩٥/١ - ٣/٢٠] قوله: و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير.

أي: لما ثبت أنّ كلّ ممكن محتاجٌ إلى الغير في وجوده فذلك الغير إن كان ممكناً فهو يحتاج^{١٠} إلى شيءٍ آخر؛ فإمّا أن ينتهي إلى الواجب، أو يدور الاحتياج، أو يتسلسل. وذلك لأنّه إن انتهى إلى الواجب فذاك؛ وإلّا فإن كانت السلسلة متناهيةً يلزم الدور، وإن كانت غير متناهيةً يلزم التسلسل^{١١}، فأجزاء الانفصال لا بدّ أن يكون ثلاثة؛ لكن الشيخ اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية». وحذف^{١٢} الجزئين الآخرين؛ أمّا الأوّل: فلأنّه نفس المطلوب، وأمّا الثاني: فلأنّه يبيّن البطلان، وبسبب آخر

١. ص: - و ذلك... إلى غيره.	٢. ق، ص: إشارة.	٣. م: الوجود.
٤. ص، ق: إلى.	٥. ج: أشار.	٦. م، ص: - بلا مرجّح.
٧. م: ظاهر.	٨. م، ص، ق: - فإنّه إشارة.	٩. س: - لا.
١٠. م، ق: محتاج.	١١. م: متناهية يتسلسل.	١٢. م: حذف.

يذكره. فهذا^١ هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار^٢ على جزء واحد.
ثم إن هذا البرهان قرّره في هذا الفصل بوجه إجمالي، وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي. ولهذا سمّاه شرحاً.

والتقرير على الوجه الأول: أن الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج إلى موجد^٣ آخر فلا بد من شيء يحتاج إليه جملة تلك الممكنات، وكل واحد من آحادها. وما يحتاج إليه الجملة وكل واحد يكون مغائراً للجملة ولآحادها بالضرورة، وكل موجود مغائراً لها ولآحادها خارج عنها. فلا يكون ممكناً واحتاج إلى موجود آخر، فيكون بعض السلسلة؛ فإذن هو واجب، وهو المطلوب.

وفيه نظراً إن أراد أنه لا بد من شيء واحد^٤ [١٦] يحتاج إليه الجملة وكل واحد من الآحاد، فلا نسلم ذلك، ولم لا يجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير ما يحتاج إليه كل واحد؟ وإن أراد أنه لا بد من شيء^٥ يحتاج إليه الجملة وشيء يحتاج إليه كل واحد، فلا نسلم أن ذلك الشيء الذي يحتاج إليه الجملة مغائر لكل واحد من الآحاد، حتى يلزم أن يكون خارجاً عن الجملة. وهذا لا يندفع إلا بأن يقال: الشيء الذي يحتاج إليه الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها، بل خارج عنها؛ فلا بد من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً والوجه الثاني تفصيلياً.

وتقرير سؤال الإمام: أن السلسلة الغير المتناهية: وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب، فإنها إن لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة إما أن يكون آحادها موجودة معاً، أو غير موجودة معاً. فإن كان آحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيتها، وإنما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً. فتسلسل الممكنات إنما يكون محالاً لو كان^٦ آحادها موجودة معاً. [١٧]

وإنما يكون كذلك لولم يجز استناد كل ممكن إلى سبب متقدّم عليه بالزمان، فإنه لو

٣. ق، ص: موجود.

٢. ص: الاختصار.

١. ق: هذا.

٦. م: + خارج.

٥. م: آخر.

٤. م: الواجب.

٩. م: لا يدفع.

٨. م: + لا.

٧. م: محتاج.

١٠. م: كانت.

جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودةً معاً^١، وحينئذٍ يجوز استناد كلٍّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أولٍ.

قال الشارح: على هذا الكلام مؤاخذهٌ لفظيةٌ؛ وهو^٢: أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محالٌ، لأنَّه استنادٌ إلى معدومٍ. بل الواجب أن يقال: هذا البيان موقوفٌ على بيان^٣ امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فإنَّه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز أن لا يكون كلٌّ واحدٍ من السلسلة باقياً إلا في زمانين يكون في أحدهما موجداً وفي الآخر موجداً. وحينئذٍ جاز استناد كلٍّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أولٍ. ولما كانت^٥ المؤاخذه يندفع بتغيير العبارة سمّاها لفظيةً.

ونحن نقول: لا نسلم أن^٦ استناد^٧ الشيء^٨ إلى ما قبله بالزمان استنادٌ إلى المعدوم^٩، وإنَّما يكون كذلك لو لم يصير المتقدّم^{١١} بالزمان على الشيء مقارناً له. وهو ممنوعٌ؛ فإنَّ الأب متقدّمٌ على الابن ومقارن^{١٢} له، لا من جهة التقدّم بل من جهة أخرى. وليس كلام الإمام إلا أن السبب يمكن^{١٣} أن يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد المسبّب ثم ينعدم. وهكذا المسبّب /SA5/ يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً^{١٤} آخر ثم ينعدم. وهكذا كلٌّ مسبّب^{١٥} يكون فوقه سببٌ كان متقدّماً عليه بالزمان، فيكون كلٌّ مسبّبٌ فوقه سببٌ لا إلى أولٍ، ولا يلزم منه محالٌ. وهذه الصورة وإن كانت مبنيةً على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة، تبتني^{١٦} أيضاً على تقدّم السبب على المسبّب بالزمان [١٨]، فلا غبار على كلام الإمام.

[١٩٦/١-٣/٢٢] قوله: شرح.

تحرير الدليل: أن الممكن لا بد أن تكون له علةٌ. فعلته إن كانت^{١٧} واجبةً فهو المطلوب،

- | | | |
|-------------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ص: - وإنَّما... يكون معاً. | ٢. م: هي. | ٣. ج: - بيان. |
| ٤. ص: ق: موجد. | ٥. ص: ج: كان. | ٦. ج: - أن. |
| ٧. م: إسناد. | ٨. ص: - الشيء. | ٩. م: إسناد. |
| ١٠. س: ص: معدوم. | ١١. ص: المقدّم. | ١٢. م: مقارناً. |
| ١٣. ج: ممكن. | ١٤. م: سبباً. | ١٥. م: سبب. |
| ١٦. م: مبنية. | ١٧. ق: كان. | |

و إن كانت ممكنةً فإمّا أن تنتهي إلى الواجب، أو يدور، أو يتسلسل. وإيّا ما كان يلزم وجود الواجب. أمّا على تقدير الانتهاء فظاهر؛ وأمّا على تقدير الدور أو التسلسل فلأنّ كلّ جملةٍ كلّ واحدٍ منها ممكنٌ متناهية كانت^١ أو غير متناهية إمّا أن تكون واجبة الوجود^٢ أو ممكنةً. والأوّل باطل؛ لأنّها لم تجب بذاتها، بل بأجزائها. والثاني لا بدّ لها من علّة، فتلك العلّة إمّا كلّ آحادها، أو بعضها، أو أمر خارج عنها^٣. فإن كان^٤ كلّ آحادها فإن كانت^٥ العلّة جميع آحادها يلزم أن يكون الشيء علّةً لنفسه، وإن كان^٦ كلّ واحدٍ واحدٍ^٧ منها فهو أيضاً باطل؛ لأنّ كلّ واحدٍ^٨ واحدٍ لا يستقلّ بإيجاد الجملة. وإن كانت العلّة بعض آحادها فهو أيضاً باطل؛ لأنّ كلّ واحدٍ فرض فعلته^٩ أولى بالسببية منه، فتعيّن أن يكون العلّة أمراً خارجاً عنها؛ وهو^{١٠} المطلوب.

لا يقال: لانسلّم أنّ الجملة إمّا واجبة أو ممكنة، وإنّما تكون كذلك لو كانت موجودة، وهو ممنوع. فإنّ الموجود ما قام به الوجود، ومن المستحيل أن يقوم الوجود^{١١} بجميع الممكنات. وعلى تقدير إمكانها لا يلزم أن يكون موجودةً حتّى يحتاج إلى علّة موجودة. لأنّا نقول: متى كان كلّ واحدٍ من الموجودات ممكناً كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود. ومتى كان كلّ موجودٍ^{١٢} ممكنٍ بالنظر^{١٣} إلى ذاته معدوماً، فجميع الممكنات بالنظر إلى ذاتها^{١٤} يكون معدوماً، فلا يكون وجودها إلّا من الغير.

ولانقول: إنّ جميع الممكنات ممكنٌ واحدٌ، بل هي^{١٥} ممكناتٌ لاتوجد بالنظر إلى ذاتها^{١٦}؛ بل من الغير، لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها^{١٧} موجوداً. وهذا بديهي لا شك فيه. فإن قلت: لمّا ثبت أنّ جميع الممكنات لا بدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها، فأيّ حاجةٍ إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنّه يكفي أن يقال: من^{١٨} الموجودات الواجب، وإلّا لكان

- | | | |
|---------------------------------|---------------------------------|----------------------------|
| ١. س: - كانت. | ٢. ج، ص: - الوجود. | ٣. ص: - أو بعضها ... عنها. |
| ٤. م: كانت. | ٥. م، ص: - كلّ آحادها فإن كانت. | ٦. م: كانت. |
| ٧. ص: - واحد. | ٨. س، ص: - واحد. | ٩. ص: + ليس. |
| ١٠. ق: هي. | ١١. س، ص: وجود. | ١٢. ج: - موجوداً. |
| ١٣. ص: و متى كان ممكناً بالنظر. | ١٤. ج: ذاتها. | ١٥. ج: - هي. |
| ١٦. ج: ذاتها. | ١٧. ص: منهما. | ١٨. س، ج: في. |

جميع الموجودات ممكنات^١؛ وحينئذٍ يحتاج إلى الواجب.

فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب؛ و^٢ الغرض الاستدلال بكلٍّ موجودٍ من الموجودات، ولا يتم إلا بتلك المنفصلة.

واعلم أن الشيخ قرّر البرهان في الشفاء هكذا: كلّ ما هو معلولٌ وعلّةٌ [١٩] فهو وسطٌ بين طرفين بالضرورة، فإنّه لما كان معلولاً كانت له علّةٌ؛ ولما كانت له علّةٌ كان له معلولٌ، فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولةً وعلّةً، إذ لا واحد من آحادها إلا وهو معلولٌ وعلّةٌ أيضاً. أمّا أنّها علّةٌ فلاّنها علّةٌ للسّمك الطرف المفروض، و أمّا أنّها معلولةٌ فلاّنها يتعلّق بالمعلولات و المتعلّق^٥ بالمعلول لا بدّ أن يكون معلولاً. فلما ثبت أنّ سلسلة العلل معلولةً^٦ وعلّةً، و ثبت أنّ كلّ ما هو معلولٌ^٧ وعلّةً^٨ وسطٌ؛ فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً، فيكون وسطاً بلا طرفٍ، وإنّه محالٌّ. ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه، لكنّه يندفع بما ذكرنا.

[١/١٩٦ - ٣/٢٤] قوله: واعلم، أنّ حصول الجملة من الأجزاء^٩.

حصول الجملة من الأجزاء^{١٠} بوجوه ثلاثة:

- فإنّه ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما.

- و ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ و تتحقّق^{١١} هيئة اجتماعية، و يحصل^{١٢} بسبب^{١٣} ذلك جملة.

فإن قلت: لما تحقّق الاجتماع في الأوّل فلا بدّ أن تكون ثمة هيئة اجتماعية، فهو المجموع الثاني؛^{١٤}

منعناه؛ فإنّ المجموع الثاني إذا تحقّق فمعرض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين،

١. س، ج: ممكنات. ٢. ص: - و. ٣. س: - له.

٤. ج، س، م، ق: - النهاية... الغير. ٥. ص: التعلّق. ٦. ق: معلول.

٧. م: علّة. ٨. م: معلول. ٩. م: أجزائه.

١٠. م: أجزائه. ١١. م: + منه. ١٢. م: فيحصل.

١٣. س: بحسب. ١٤. م: + قلنا.

بل مجموعهما، وليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

- وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة أو مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل في الأول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء، وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بأنه شيء لشيء مع شيء، فإن الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيء مع شيء، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج فيهما وقد عبّر^٢ عنه بأنه شيء من شيء مع شيء.

فلقائل^٣ أن يقول: لفظة «من» تارة يستعمل في العلة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن من الواجب، وأخرى يستعمل في العلة المادية، فيقال: السرير من الخشب؛ فإن كان المراد بقوله: «الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء» أن المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له، فهو باطل؛ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية، وإن كان المراد أنه قابل له^٥ فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني.

والجواب: أن المراد القابل، ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين، وإنما يكون لو لم يختلفا بجهة أخرى، فإن الاشتراك /SB5/ في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات^٦ والصفات^٧. فالحاصلان^٨ وإن اشتركا في قابلية المجموع إلا أن الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية، وفي الثالث صورة^٩ أو مزاج.

نعم؛ يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم [٢٠]، فإن مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له^{١٠}، ومفهوم الثالث أيضاً أن الحاصل شيء في مجموع قابل له. فعبارة لا يفيد الفرق وهو بصدده.

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أن المركب الخارجي إما أن تكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد، أو لا. فإن لم يكن فهو القسم الأول، وإن كان إما أن تحصل له صورة منوعة حتى صار نوعاً في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث؛ وإلا الثاني.

٣. ج: و لقائل.

٢. ق: يخبر.

١. ص: + ذلك.

٦. ج: - الجهات.

٥. م: - له.

٤. ج: - أنه.

٩. م: + نوعية.

٨. م، ق: و الحاصلان.

٧. ص، ق: - و الصفات.

١٠. ص: به.

وأما العبارة وإن كانت قاصرةً عن المراد، فهذا هو المراد^١.
ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الأول حكم الشيخ بأن الجملة
والآحاد شيء واحد^٢. وفيه إشارة إلى ما فصلناه.

[١/١٩٧ - ٣/٢٥] قوله: إشارة: كل علة جملة هي^٢ غير شيء من آحادها.

قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج^٣ إلى علة خارجية^٤. فتلك العلة الخارجية لا بد
أن تكون علة لكل واحد من آحادها؛ لأن تلك العلة الخارجية لا بد أن تكون^٥ علة لبعض
آحادها، وذلك ظاهر. فإما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض،
أو لا. فإن لم يوجد فهو المطلوب، وإن وجد فإما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض،
أو لا. فإن كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد، وإنه محال؛ وإن لم يكن علة
يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية. وذلك في السلسلة
المفروضة محال.

لا يقال: لانسليم استحالة اجتماع علتين، وإنما يكون محالاً لو كانتا مستقلتين.
لأننا نقول: العلة الخارجية لا بد أن تكون علة مستقلة بإيجاد بعض منها، فإنه إن
لم يصدر عنها شيء من الآحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض
إلى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية^٦ مستقلة، وقد ثبت أنها كذلك؛ هذا خلف. فقوله:
«فهي علة أولاً للآحاد» أي: علة لكل واحد واحد، وإلا فليكن كل واحد غير محتاج إلى
تلك العلة، إذ لا يجوز في هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض. فإن^٧ جاز
أن توجد جملة لا كالجملة المفروضة تكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض، فإن
حقيقة الجملة المفروضة هي^٨ حقيقة الآحاد. فإن كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن

١. ص: - فهذا هو المراد. ٢. ص: هو. ٣. ق: محتاج.

٤. ص: ق: خارجية. ٥. ص: - الخارجية. ٦. م: يكون.

٧. م: الخارجية. ق: ص: خارجية. ٨. م: الخارجية. ٩. ق: ص: وان.

١٠. ق: - هي.

علّة للجملة بالحقيقة، بل علّة لذلك البعض فقط.

هذا هو كلام^١ الشيخ، وهو دليل آخر غير ما ذكرنا^٢.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلّة الخارجة إن كانت علّة لتلك الجملة على الإطلاق كان أولاً علّة لواحدٍ واحدٍ من آحادها^٣، وإلاّ فإنّما أن لا يكون علّة لشيءٍ من الآحاد فلا يكون علّة للجملة، وإما أن يكون علّة لبعضها دون بعضٍ فيلزم أن لا يكون علّة للجملة على الإطلاق.

وفيه نظر؛ لأنّه إن أريد بالعلّة المطلقة، [٢١] العلّة التي يستند إليها كلّ واحدٍ من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع إلى قضية شرطية يتحد فيها المقدّم والتالي، وهو هذان لا حاجة فيها إلى بيان؛ وإن أريد بالعلّة المطلقة، العلّة الفاعلية للجملة فقيّد الإطلاق مستدرك، لأنّها المرادة^٤ من العلّة وإن لم يقيّد بالإطلاق.

والذي غلّط الشارح قوله: «فلم تكن علّة للجملة^٥ على الإطلاق»، فظنّ أنّ «الإطلاق» متعلّق «بالعلّة» أي: لا يكون علّة مطلقة، وليس كذلك؛ بل متعلّق^٦؛ «لم يكن». فكانه^٧ قال: فلم يكن علّة للجملة على التحقيق؛ كما ذكرنا^٨.

[١٩٨-٣/٢٧] قوله: كلّ سلسلة.

المراد أنّ كلّ سلسلة من علل^٩ ومعلولات^{١٠} فهي تنتهي إلى الواجب؛ لأنّه إنّما أن يكون فيها ما ليس بمعلول^{١١}، أو لا يكون، وأيّاً ما كان، فواجب الوجود طرفٌ ونهاية لها. أمّا على التقدير الأوّل فظاهر؛

وأما على التقدير الثاني فلما ثبت أنّ^{١٢} العلّة الخارجة لا بدّ أن تكون علّة لبعض آحادها؛ فذلك الواحد إنّما أن تكون له^{١٣} علّة في السلسلة، أو لا يكون. لا سبيل إلى الأوّل

- | | | |
|-------------------|----------------------------------|--------------------|
| ١. ص: - كلام. | ٢. ج: ما ذكرناه. | ٣. س ج: ق: الآحاد. |
| ٤. م: المراد. | ٥. ص: - فقيّد الإطلاق... للجملة. | ٦. س: ص: يتعلّق. |
| ٧. ص: وكأله. | ٨. س: ذكرناه. | ٩. م: العلل. |
| ١٠. م: المعلولات. | ١١. م: بمجموع. | ١٢. ق: - أنّ. |
| ١٣. م: - له. | | |

وإلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وإنه^١ محالٌ.
وبعبارة أخرى: العلة الخارجة لا بد أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له
علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن^٢ علتين، وهو محالٌ. فتعين^٣ أن تكون
العلة الخارجة^٤ علةً لواحد لا تكون له علة في السلسلة، فتكون سلسلة العلية والمعلولية
منتهية إلى العلة الخارجة^٥ فهي طرف قطعاً.

وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لإنتاج المطلوب، وهو وجود
الواجب. وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.

ويرد عليه: أنه^٦ لو كان المراد ذلك لكان قوله: «إشارة: كل علة جملة هي شيء غير
آحادها» [٢٢]... إلى آخره، على ما فسره به^٧ كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب
ومقدماته.

والحق أن الشيخ لما ثبت في أول الفصول وجود الواجب من^٨ كونه علةً خارجةً عن
سلسلة الممكنات ذكر له^٩ من تلك الحثية أحكاماً في فصولٍ آخر.

فمنها^{١٠}: أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة؛

ومنها: أنه طرف لكل سلسلة، حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية
تتناهى بواجب^{١١} الوجود.

و^{١٢} قال الإمام: بقي ههنا مقام آخر، وهو إبطال الدور.

أجاب الشارح بقوله: «واعلم أن الدور»... إلى آخره^{١٣}، وهو ظاهر. /SA6/

[٣/٢٨١/١٩٩] قوله: هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود.

الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدّم عليه مقدمتين:

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|--------------|
| ١. ق: هو. | ٢. ص: ق: من. | ٣. م: بقي. |
| ٤. م: ص: الخارجية. | ٥. م: الخارجية. | ٦. ج: - أنه. |
| ٧. م: هي غير شيء من آحادها. | ٨. م: - به. | ٩. م: + حيث. |
| ١٠. م: - له. | ١١. ج: منها. | ١٢. ق: واجب. |
| ١٣. م: - و. | ١٤. ص: آخر. | |

أوليهما^١: أن الأشياء تختلف إما بالأعيان^٢ أو بالاعيان^٣. والتي تختلف بالأعيان تختلف إما بالاعتبار أو بغيره؛ أما بالاعتبار فكالعاقل^٤ و المعقول، فإن النفس إذا عقلت نفسه^٥ فالعاقل و المعقول شيء واحد بالذات مختلف^٦ بحسب الاعتبار؛ وأما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم، كالناطق و الإنسان يختلفان في المفهوم و يتحدان في الوجود. و المختلفة بالأعيان إما أن يتفق في أمرٍ مقومٍ أو في^٧ عارضٍ، فإذا كان الأشياء تختلف بأعيانها و تتفق^٨ في أمرٍ مقومٍ لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف و ما به الاتفاق، و النسبة بينهما إما باللزوم أو بالعروض، و على التقديرين إما من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتفاق. فهذه أقسام^٩ أربعة لا مزيد عليها.

أما باللزوم^{١٠}: فإذا كان ما به الاتفاق لازماً فهو غير منكرٍ، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ، وإذا كان ما به الاختلاف لازماً فهو منكرٌ و إلا لكان الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً.

وإنما أردف الاختلاف بالتقابل، لأن اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز أن تتوارد^{١١} على موضوع^{١٢} واحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم^{١٣}؛ أما إذا كانت متقابلة فلا يجوز، و إلا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحدٍ، و هو محالٌ. و أما بالعروض: فإذا كان ما به الاتفاق عارضاً فهو غير منكرٍ.

و لعل قائلًا يقول: ما به الاختلاف ههنا^{١٤} في الأشياء و هو أعيان الأشياء، مستلزمٌ للأشياء و الأشياء مستلزمة^{١٥} لما به الاتفاق، لأنه مقومٌ لها، فلا يكون ما به^{١٦} الاتفاق عارضاً، بل لازماً.

و أما المثال الذي ذكره الشارح فساقطٌ، لأن هذا الجوهر و ذلك^{١٧} العرض إن لم يعتبر^{١٨}

١. ق، ج: أوليها. ص: أولها. س: إحداهما.

٢. م: بالأعيان. ٣. م: لا بالأعيان. ٤. ص: و كالعقل.

٥. ص: + مختلف. ٦. م: + أمر.

٧. ص: الأقسام. ٨. م: + و.

٩. م: موضع. ١٠. ج: مستلزم.

١١. م: يعتبر. ١٢. ص: في.

١٣. م: ١٧. ص: ذلك.

١٤. م: ١٧. ص: ذلك.

١٥. م: ١٧. ص: ذلك.

١٦. م: ١٧. ص: ذلك.

مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق و هو الوجود مقوّمًا، وإن اعتبرنا مع الوجود كان ما به الاتفاق^١ لازماً بالضرورة.

فقول في جوابه: تقرير المثال إن «هذا الموجود» و «ذاك الموجود» إذا كانا إشارتين إلى هذا الجوهر و ذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوّمًا لهما، و ما به الاختلاف هذا الجوهر و ذاك العرض، و الوجود عارضٌ له، لا لازم^٢.

إذا^٣ تقرّر هذا فتجيب^٤ عن أصل الإشكال: بأنّا^٥ لا نسلم أنّ ما به الاختلاف في الأشياء مستلزمٌ لها. فإنّ هذا الجوهر و ذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود^٦ أي: للمجموع من أحدهما و من الوجود، ضرورة أنّ كلّ واحدٍ منهما موجودٌ و المجموع ليس بموجود [٢٣].

و عن الإشكال في المثال: بأنّا نختار أنّ هذا الجوهر و ذاك العرض يعتبران^٧ مع قيد الوجود؛ فقولكم: «ما به الاتفاق^٨ لازمٌ حينئذٍ» إنّ أردتم به أنّه لازمٌ لما به الاختلاف، فهو ممنوعٌ؛ وإنّ أردتم^٩ أنّه لازمٌ للمجموع فمسلمٌ، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و إنّما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف، و ليس كذلك.

واعلم! أنّ هذه القسمة لا انتفاع بها^{١٠} في توحيد واجب الوجود. فإنّا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متفقين في أمرٍ مقوّمٍ لهما، إذ لا مقوّم لواجب^{١١} الوجود قطعاً، و إلّا لزم تركيبه^{١٢}، و هو محالٌ.

نعم! الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو التعيّن باللّزوم و العروض على ما ذكره الإمام. و أمّا على ما ذكره الشارح فلا حاجة إلى هذا القدر أيضاً، بل إلى مجرد قسمة الشيئين المتلاقين^{١٣} باللّزوم و العروض، لأنّه لم يفرض الكلام إلّا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه.

- | | | |
|---------------------------|-----------------|------------------------|
| ١. س: - و هو ... الاتفاق. | ٢. م: + له. | ٣. م: وإذا. |
| ٤. م: ق، فيجيب. | ٥. ص: أنّا. | ٦. ص: عارض له لا لازم. |
| ٧. م: معتبران. | ٨. م: الاختلاف. | ٩. ص: + به. |
| ١٠. م: لها. | ١١. ق: للواجب. | ١٢. م، ج: تركيبه. |
| ١٣. م: شيئين متلاقين. | | |

[١/٢٠٠ - ٣/٣٠] قوله: إشارة. قد يجوز أن تكون^١ مهية الشيء سبباً.

اعلم! أن المراد بالمهية غير الوجود، فإن الشيء إما مهية، أو وجود. فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سبباً لصفته^٢ ويمكن أن يكون صفته^٣ سبباً لصفة أخرى؛ لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإن السبب متقدّم بالوجود ولا شيء يتقدّم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على أن الواجب^٤ الوجود ليس غير الوجود، فإن الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده^٥، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود؛ بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجودٌ بذاته.

فإن قلت: ما ذكرتم^٦ في غير الوجود آت في الوجود [٢٤]؛ فإن الوجود لو كان سبباً لوجوده والسبب يتقدّم^٧ بالوجود كان الوجود متقدّماً^٨ بالوجود على وجوده؛ وإنه محال! فنقول: لا نسلم أنه محال. فإن تقدّم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه /SB6/ وهو الوجود، وغير الوجود يتقدّم لا بنفسه على وجوده، بل بوجوده، ولا شك في^٩ استحالته. ونقول لمزيد الإيضاح: كل ما هو غير الوجود فهو معلول، لأن الإنسان مثلاً^{١٠} إما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنه إنسان، وإما أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج^{١١}. لا سبيل إلى الأول، لأن الإنسان إنما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً وهو محال. فبقي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلا عن علّة، وينعكس بعكس^{١٢} النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

فلو قيل: الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً. لأنه وجود، لأنه إنما يكون موجوداً لو كان^{١٣} موجوداً، فيكون موجوداً لأنه موجود، فيعود المحال.

فالجواب: إن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل بنفسه. فلامعنى لقولنا:

١. ق: - تكون. م: يكون. ٢. ص: ج: لصفة. ٣. ص: ج: صفة.

٤. م: واجب. ٥. ق: ص: + فلا يكون سبباً لوجوده.

٦. س: ق: اذكر. ٧. ج: س: متقدم. ٨. م: مقدّم.

٩. ص: + عدم. ١٠. م: - مثلاً. ١١. ق: + و.

١٢. ص: - بعكس. ١٣. ص: - وجوداً لو كان.

الوجود موجوداً لآته وجوداً، إلا أن الوجود موجوداً بنفسه، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم أن الوجود متقدّم^١ بنفسه على كونه موجوداً، ولا محذور فيه.

فقد ظهر أن كل ما هو غير الوجود إنما يكون موجوداً بالوجود والوجود موجوداً^٢ بنفسه، كما أن الزماني يتقدّم^٣ ويتأخّر^٤ بحسب الزمان والزمان بنفسه، وكما أن الأجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها، وكما أن الأشياء تظهر بين يدي الحسّ بالنور والنور بنفسه، لا بنور آخر.

فلما كان هذه المقدمة أصلاً لإثبات أن وجود الواجب عين^٥ مهيّته، شرع الإمام في البحث عن هذه المسألة. لكن ههنا شيء؛ وهو أن هذه المسألة تتوقّف على مقدّمتين: إحداهما: هذه المقدمة؛

والأخرى^٦: إن الواجب غير مركّب.

والشيخ سيصرّح بهذه المسألة بعد إثبات المقدّمتين. فالموضع الأليق بالبحث فيها هناك لاهيئنا^٧.

[١/٢٠-٢/٣٢] قوله: والفاضل الشارح.

لما بين أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد^٨، زعم أن وجود الواجب مساوٍ لوجود^٩ الممكنات من حيث إنه وجود، وإن وجود الواجب عارض لماهيته^{١٠}، كما أن وجودات الممكنات كذلك. وظن أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لمهيّته^{١١} بل يكون نفس مهيّته^{١٢} لزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون وجود الواجب مساوياً للوجودات المعلولة^{١٣}، وإمّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و^{١٤} الوجود الممكن بالاشتراك

- | | | |
|--------------------------|-----------------------|-------------------|
| ١. م: مقدّم. | ٢. م، ص، س: موجوداً. | ٣. م: متقدّم. |
| ٤. م: متأخّر. | ٥. م، ص: غير. | ٦. م: والآخ. |
| ٧. ص: - لاهيئنا. | ٨. م: + و | ٩. م، ق: لوجودات. |
| ١٠. م، ق: المهيّته. | ١١. م، ص: ج: لماهيته. | ١٢. م: مهيّته. |
| ١٣. م: لوجودات الممكنات. | ١٤. م: + على. | |

اللفظي، لأنَّ حقيقة وجود الواجب إمَّا أن يكون عين حقيقة وجود الممكن، أو غيرها. فإنَّ كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، وإنَّ كان^١ غيرها حتَّى يكون لوجوده حقيقة^٢ ولوجود غيره حقيقة^٣ أخرى يلزم الاشتراك اللفظي. و تقرير آخر في بيان أحد الأمرين: إنَّ وقوع الوجود على الوجودين إمَّا أن يكون بمعنى واحد، أو لا يكون؛ والثاني يستلزم^٤ الاشتراك، والأوَّل يستلزم^٥ أن يكونا متساويين في الحقيقة.

وهي هنا نظر: لأنَّ الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهيَّة لازم أيضاً على تقدير العروض، فإنَّ وجوده لو كان عارضاً لمهيَّته فإنَّ اتَّحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأوَّل، وإنَّ لم يتَّحداً^٦ يلزم الأمر الثاني. وأيضاً وقوع الوجود عليهما إمَّا^٧ بمعنى واحد أو لا.

والإمام لما أثبت أنَّ الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال: ثبت أنَّ وجود الله - تعالى - مساوٍ لوجود الممكنات من حيث إنَّه وجود؛ وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون وجود الله - تعالى - مع مهيَّته، أو لا يكون. والأوَّل: مذهب أكثر المتكلِّمين، والثاني: مذهب أكثر الحكماء. فهذا الكلام صريح في أنَّ عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كلِّ من المذهبين، فيكون أحد الأمرين وهو إمَّا: المساوات، أو الاشتراك لازماً على كلِّ تقدير، لأنَّ كلَّ ملازمة يستلزم منع الخلو من^٨ عين اللازم وتقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة^٩ غير مطابق. [٢٥]

لا يقال: أحد الأمرين^{١٠} هو إمَّا أن يكون حقيقة الواجب مساويةً لحقيقة وجودات الممكنات، وإمَّا اشتراك الوجود وفي قوله: «لزم كون ذلك الوجود» إشارة إلى هذا، لأنَّ المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب. وبيان لزوم أحد الأمرين أنَّ الوجودين إمَّا أن

٣. ص: - يستلزم.

٢. ص: مستلزم.

١. ج، س: كانت.

٦. ص: ما.

٥. م: يتحد.

٤. م، ص: كلِّما.

٩. م: المغايرة.

٨. م: من.

٧. ص: - تعالى.

١٠. م: + و.

يتّحدا في المعنى و الحقيقة أو لا. فإن اتّحدا و التقدير أنّه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساويةً لسائر وجودات^١ الممكنات التي هي معلولات. وإن لم يتّحدا في المعنى يلزم الاشتراك.

لأنّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متّحدين في الحقيقة [٢٦] و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب /SA7/ مساويةً لحقيقة وجودات^٢ الممكنات مطلقاً، و إنّما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود، و ليس كذلك، بل الوجود بشرط لا. نعم قد اعترف الإمام بتساويها من حيث الوجود. و لا يلزم منه تساويهما مطلقاً. قال الشارح: الوجودان إمّا^٣ يختلفان في الحقيقة فلا يلزم^٤ الاشتراك أو يتّفقان في المعنى فلا يلزم^٥ تساويهما في الحقيقة، لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك.

و منشأ الغلط أنّه ظنّ أن لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطى^٦؛ و ليس كذلك. و سند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود، فإنّه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما إذا كان عرضاً عاماً أو جنساً؛ لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره. و اعلم! أن هذا البحث من أوّله إلى آخره مبنيّ على كلية الوجود و تعدّده، و الحقّ أن المتعدّد هو الموجود لا الوجود [٢٧]

[٣/٣٤-١/٢٠١] قوله: و ذلك لأنّ بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان.

هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي^٧ بياض الثلج و بياض العاج و إنّ كان ظاهره ذلك، فإنّ دليله^٨ ما ذكر من أنّ المهيّة و جزؤها لا تختلف؛ بل بيان للتمثيل. و تقريره إنّ البياض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنى واحدٍ على البياضين، و لا اسم لهما على التفصيل، فإنّ جميع الألوان الغير المتناهية بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان لا اسم لها^٩

١. ص: الوجودات. ٢. س: وجود. ٣. ق، س، ج: إمّا.
٤. ق، س، ج، و لا. ٥. ق، س، ج: التواطى. ٦. س، ج: التواطى.
٧. م: حقيقي. ص: الحقيقي. ٨. م: دليله. ٩. ق: لهما.

على التفصيل، ويقع على كل جملةٍ منها اسمٌ واحدٌ بمعنى واحدٍ^١ على التشكيك.
 أو جوابٌ لسؤالٍ؛ فإنه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا
 جنسية تبين أن البياضين ليسا بمشتركين^٢ في ذاتي [٢٨]، فيكونان^٣ نوعين مفردين^٤.
 وكأن^٥ سائلاً يقول: كل نوع ندركه وضع اسمٌ بإزائه كالإنسان والفرس والحصان وغير
 ذلك، فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسمٌ على التفصيل.
 فأجاب: بأن كل نوع لا يجب أن يكون له اسمٌ، فإن بين طرفي التضاد أنواعاً لانهاية لها
 ولا يمكن أن يوضع لكل منها^٦ اسمٌ.

[٢٠٢/١٠٣٥-٣] قوله: والجواب ما عرفته مقام^٧.

وهو أننا نسلم أن الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج
 وجود الواجب ووجود الممكن إلى سببٍ منفصل^٨، وإنما يكون كذلك لو كان وجود
 الواجب مساوياً لوجود الممكن، وهو ممنوع؛ بل هما مختلفان في الحقيقة، فلم لا يجوز
 أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض؟ كما
 في النور والحرارة.

سلمنا المساوات، لكن لا يحتاج وجود الواجب إلى سببٍ عدم العروض، بل يكفي
 فيه عدم سبب العروض.

ولما كان في هذا المنع الأخير ضعفٌ لأن احتياج الواجب إلى العدم أشنع أشار إلى أن
 الحق ما ذكره أولاً.

ويمكن أن يقال: هب! أن اللاعروض محتاج^٩ إلى سببٍ، لكن لا نسلم أنه محال، فإن
 من الحائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفةٍ عدميةٍ إلى سببٍ عدمي^{١٠} [٢٩]، والمحال أن
 يحتاج في ذاته أو صفاته الحقيقية.

٣. ق: فيكونا.

٢. ص: مشتركين.

١. ج، ص: - بمعنى واحد.

٦. ص، س: منهما.

٥. س: فكان.

٤. م: مفردين.

٩. س: يحتاج.

٨. ص: المنفصل.

٧. ص: بما عرفته ما.

[٣/٣٦١-٢٠٢] قوله: والجواب إنَّ الحقيقة.

توجيهه أن يقال: إنَّ أراد بقوله: «وجوده معقول»^٢ الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته، فلا نسلم أنه معقول؛ وإنَّ أراد به الوجود المطلق فمسلّم^٣، لكن لا يلزم منه إلا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته، لا مغايرة الوجود الخاص.

فإن قلت: المعقول من الوجود هو الكون، وتخصيصه^٤ بالإضافة إلى المحل^٥؛ فالوجود الخاص الواجب^٦ إنما يتخصّص بالإضافة إلى مهيّته.

وأيضاً: الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون^٧ مفهوم الوجود الكون، لأنَّ حقيقته ليست هي^٨ الكون الخاص، وحينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلم أنَّ تخصيص الوجود بالإضافة إلى المحل^٩، وإنَّما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات، وهو ممنوع؛ فإنَّ الوجود^{١٠} الواجب وجودٌ خاصٌّ قائمٌ بذاته. وأمّا الثاني فلا نسلم أنَّ نفس^{١١} حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص^{١٢}، فإنَّ الشيخ يصرّح فيما بعد: إنَّ الوجود مقوّمٌ للواجب عارضٌ للممكن.

[٣/٣٧-١/٢٠٢] قوله: ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب.

تقريره: إنَّ حقيقة الواجب لو كانت^{١٣} نفس الوجود وهي علّة للممكنات^{١٤} فعلة الممكنات إمّا أن يكون مجرد الوجود، أو الوجود مع القيود السلبية^{١٥}. والثاني باطل، لأنَّ السلب لا يصحّ أن يكون جزءاً من العلّة. فيلزم أن يكون مبدأ الممكنات /SB7/ مجرد الوجود، فيكون سائر الوجودات مباديء الممكنات، وهو محال.

- | | | |
|---------------------------------------|-------------------|--------------------|
| ١. ص: - إن. | ٢. م: المعقول، | ٣. م: فممنوع. |
| ٤. ص: و تخصّصه. | ٥. م: المحال. | ٦. م، ص: - الواجب. |
| ٧. ص: فلا يكون. | ٨. ص: من. | ٩. م: المحال. |
| ١٠. م، ج: الوجود. | ١١. م، ج: - نفس. | |
| ١٢. ص: + و حينئذٍ يكون قول ... الخاص. | ١٣. م، ص: ق: كان. | |
| ١٤. م: الممكنات. | ١٥. ص: السلسلة. | |

[٣/٣٧-١/٢٠٣] قوله: ومنها قوله^١ إنهم اتفقوا.

تحريره إن الوجود عارضٌ للمهيات الممكنة، فيكون في الواجب كذلك، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف.

و صورة القياس أن يقال: لو كان الوجود عارضاً للمهية الممكنة^٢ كان في الواجب كذلك، لكن المقدم حق، فالتالي مثله.

[٣/٣٧-١/٢٠٣] قوله: ثم إنه اعترض على قول الشيخ.

قال الشيخ: لو كانت المهية علّة لوجود نفسها^٣ كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لأنّ العلة متقدمة بالوجود^٤ على المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الإمام: لا معنى لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها، وحينئذ يكون معنى التالي أنها مؤثرة في الوجود؛ وهو إعادة المقدم بعبارة أخرى.

وأجاب: بأن لا نسلم أن معنى التقدم هو التأثير، بل^٥ أمرٌ مغائر له^٦، فإنّ التقدم شرط التأثير والشرط مغائرٌ للمشروط. ولئن سلّمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام، لأنّ المهية لا يتصور مؤثرة^٧ إلا إذا كانت في الأعيان، فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود، وهو كونها في الأعيان، فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان وهو^٨ محال.

وهذا المنقول غير ما ذكره الامام [٣٠]، لأنّ الامام^٩ استفسر في قول الشيخ: «إن العلة متقدمة على المعلول»^{١٠} وقال: ان أردتم بتقدم العلة^{١١} كونها مؤثرة، فحاصل قولكم ذلك: إن العلة لا تكون^{١٢} مؤثرة إلا بعد وجودها وهذا بعينها^{١٣} أعادة التالي، لأنّ معناه حينئذ^{١٤} أن المهية لا تكون مؤثرة في الوجود إلا باعتبار الوجود، وهو محلّ النزاع؛ لأنّ عندنا

٢. ص: + فيكون في الواجب ... الممكنة.

١. س، ج: - قوله.

٥. م: + هو.

٤. م: - بالوجود.

٣. م، س: لنفسها.

٨. م، ق: إنه.

٧. ق: تقريره.

٦. س، ص: له.

١١. م: + على المعلول.

١٠. ص: - وهذا ... المعلول.

٩. ق: - لأنّ الامام.

١٤. ص: - حينئذٍ.

١٣. م: فهذا بعينها.

١٢. م: لا يكون.

المهية علّة للوجود بنفسها لا بالوجود.

وإن أردتم معنى آخر فيّئوه، فإنّ التصديق بعد التّصوّر وعلى هذا لا يتوجّه كلام الشارح، لأنّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع. ولو قال^١: نحن^٢ نعلم بالضرورة أنّه أمر وراء التأثير - لأنّه مشروط بالتّقدّم -؛ فلا بدّ من بيان ذلك الأمر المغائر، ولو بيّن كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه!

ثمّ الإمام لم يقل: إنّ معنى تقدّم العلّة بالوجود هو التأثير، بل معنى مجرّد التّقدّم الذاتي، وحينئذٍ يكون بين المقدّم والتالي فرق، لأنّ معنى التالي أن المهية لا تكون مؤثّرة في الوجود إلّا بعد الوجود، والمقدّم^٣ أنّ المهية مؤثّرة في الوجود ولا شكّ أنّه مغائر للمقدّم. على أنّ الإمام لم يقل: إنّ التالي هو إعادة المقدّم بعبارة أخرى، بل قوله: العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول إعادة التالي بعبارة أخرى^٤؛ فأين هذا من ذلك!

والحقّ في الجواب: إنّ المراد بالتّقدّم الذاتي هو الترتّب^٥ العقلي، فإنّ العقل يجزم بأنّ العلّة لا بدّ أن توجد أولاً وبالذات، ثمّ يصدر عنها^٦ شيء.

فحاصل^٧ سؤال الإمام منع الملازمة؛ وهو إنّنا لا نسلم أنّ المهية لو كانت علّة للوجود^٨ لكانت متقدّمة عليه بالوجود. وإنّما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود، وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها.

وجوابه ما نبّهنا عليه من قبل: أنّ المراد بالمهية غير الوجود^٩، وغير الوجود إنّما يكون مؤثّراً في الوجود بشرط الوجود؛ والعلم به ضروري.

[١/٢٠٣ - ٣/٣٨] قوله: وكما كانت المهية قابلة للوجود.

أورد الإمام على ما ذكره نقضين^{١٠}:

تفصيلي؛ وهو منع الملازمة،

وإجمالي؛ وذلك بوجهين [٣١]:

٣. ص: الوجود المتقدّم.

٢. ص: من.

١. م: + و.

٦. م، ص: عنه.

٥. م، ص، ق: الترتيب.

٤. ق: - بل قوله ... أخرى.

٩. ص: - و غير الوجود.

٨. ص: الموجود.

٧. ص، س، ج: و حاصل.

١٠. ق: نقض.

أحدهما: لو صحّ ما ذكرتموه لزم أن لا تكون المهيّة علّةً قابلةً للوجود، لوجوب تقدّم العلّة بالوجود^١؛ واللازم باطلٌ.

و الجواب: إنّه إنْ أريد بقوله: «المهيّة الممكنة قابلة للوجود»، أنّها كذلك في العقل، فلانسلم أنّها ليست بمتقدّمة، بل هي متقدّمة بالوجود العقلي، ضرورة أنّ المهيّة تتحقّق في العقل^٢ أولاً ثمّ يعتبر الوجود الخارجي لها؛ وإنْ أريد أنّها قابلة للوجود في الخارج فلانسلم ذلك، وإنّما تكون قابلةً في الخارج لو كان للمهيّة وجودٌ وللوجود وجودٌ منفردٌ - كما في اتّصاف الجسم بالبياض، وهو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام.

الثاني: النقض بما ذكره الشيخ: «إنّ مهيّة الشيء يجوز أن يكون علّةً لصفاتها»، فإنّ تلك المهيّة لا يجوز أن تكون متقدّمةً على تلك الصفة بالوجود، وإلّا لم تكن العلّة نفس المهيّة فقط، بل المهيّة الموجودة^٣، لكنّه جعل العلّة نفس المهيّة.

فإنّ قلت: إذا لم تكن العلّة المهيّة مع الوجود وكلّ ما لا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم أن تكون المهيّة مؤثّرةً في^٤ حال عدمها.

فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلّية اعتبار العدم، بل العلّة المهيّة من حيث هي هي. فقلوه: «و لا يلزم من ذلك كونها معدومةً»، إشارةً إلى هذا السؤال والجواب.

وأجاب: بأنّ المراد من علّية المهيّة من حيث هي ليس أنّ الوجود لا دخل له في علّتها، بل المراد أنّ المهيّة علّة في الوجودين: العقلي والخارجي؛ فلا يعتبر في علّيتها أحد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساوين للزوجية، فإنّ الزوجية تقتضيه^٥ سواءً في العقل أو في الخارج، فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء^٦ أحدهما. مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّها مالم يتحقّق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضاؤها له؛ فالمهيّة تقتضي شيئاً تارةً بشرط SA8/ الوجود الخارجي، وأخرى بشرط الوجود العقلي^٨، وأخرى لا بشرط أحدهما، بل مع^٩ كلّ منهما، وهو اقتضاء المهيّة.

٣. م: + و.

٢. ق: الفعل.

١. س: على المعلوم.

٦. ص: و.

٥. س: مقتضيته له.

٤. س: + وجودها.

٩. ص: في

٨. م، ق: الذهني.

٧. م: اقتضاء.

[٣/٤٠-١/٢٠٤] قوله: إشارة. واجب الوجود المتعين.

واجب الوجود متعين، لأنه لو لم يكن متعيناً لم يكن^١ موجوداً، وقد ثبت بالبرهان^٢ أنه موجود. فقوله: «مالم يتعين لم يكن علّةً لغيره» أكثر المقدمات فيه مستدرَكٌ وذلك واضح. ثم إنَّ تعيُّنه إمّا لكونه واجب الوجود، أو لغيره. والأوّل: يستلزم المطلوب، لأنه إن كان تعيُّنه^٣ لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعيّن، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

والثاني: يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين^٤ معلولاً لغيره، لأنَّ معنى واجب الوجود إمّا أن يكون لازماً لتعيُّنه، أو عارضاً، أو معروضاً له^٥، أو ملزوماً؛ والكلّ محال. هذا توجيه الشارح.

وفيه نظر لأنَّ تعيُّنه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجاً في تعيُّنه إلى غيره [٣٢]، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير^٦، وهذا لا حاجة له إلى دليل. ولو استدللّ بقوله: «لأنَّه إن كان لازماً لتعيُّنه» كان تلك المقدّمة مستدركةً في البيان^٧، إذ يكفي أن^٨ يقال: لو لم يكن تعيُّنه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود إمّا^٩ لازماً لتعيُّنه أو عارضاً^{١٠} أو معروضاً^{١١} أو ملزوماً؛ والكلّ محال.

ثمّ لوجرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح: «والكلّ محال» بعيدٌ عن التقريب، إذ التقريب أن يقال: وأيّاً ما كان يلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير^{١٢}. وكذلك قول الشيخ: «إن كان تعيّن الواجب لازماً كان الوجود لازماً لهيئة غيره أو صفة، وذلك محال» لا يناسب التقريب.

وأيضاً قد استعمل تلك المقدّمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع أخرى^{١٣}:

أما أولاً وثانياً: حيث بيّن أن القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولاً

١. ص: - متعيناً لم يكن. ٢. م: في البرهان. ٣. ص: بعينه.

٤. ص: المتعين. ٥. ص: - له. ٦. م: لغيره.

٧. ص: + لأنه. ٨. ص: من بأن.

٩. ص: - بل لغيره ... إمّا. + محتاجاً في تعيُّنه إلى غيره، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير، وهذا لا حاجة له إلى دليل. و لو استدللّ بقوله: لأنه إن

١٠. م: + له.

١١. م: + له. ١٢. م: لغيره. ١٣. م: اخر.

لما جعله متعيّناً، وإنّ طبيعة وجود^١ الواجب لو تخصّصت بعين ذلك التعيّن لزم أن يكون وجود^٢ الواجب المتخصّص^٣ معلولاً لعلّة ذلك التعيّن؛
و أمّا ثالثاً: ففي القسم الرابع حيث قال: «إنّه يقتضي كون الواجب معلولاً للغير. فلو احتاجت تلك المقدّمة ثمة إلى الدليل^٤ فكيف صارت في هذه المواضع بيّنة بنفسها؟! والصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن لغير^٥ واجب الوجود بدليلين:

أحدهما: أنّه يستلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، وهو محالٌ.
والثاني: أنّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه، أو عارضاً أو ملزوماً أو معروضاً^٦، والكلّ محالٌ.
و حينئذٍ يتوجّه^٧ الكلام لكن لا بدّ من «واو» العطف في قوله: «لأنّه إن^٨ كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. ويحتمل أنّها سقطت من قلم الشيخ أو^٩ الناسخ. ومما يدلّ على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الأوّل من غير التعرّض^{١٠} لبيان التلازم والتعارض؛

منها: ما قاله في ثامنة الإلهيات: «الواحد ممّا هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته، ومعناه إمّا أن يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلّة. مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان فلا يخلو إمّا أن يكون هو هذا الإنسان للإنسانية ولأنّه إنسان، أو لا يكون؛ فإن كان لأنّه إنسان هو هذا فالإنسانية يقتضي أن يكون^{١١} هذا فقط وإن وجدت لغيره. فما اقتضت الإنسانية أن يكون^{١٢} هذا، بل إنّما صار هذا^{١٣} الأمر^{١٤} غير الإنسانية. فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنّها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن استحالة^{١٥} أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلّا هذا؛ وإن

٣. ص: للتخصّص.

٢. ص: ج: الوجود.

١. ق: ص: الوجود.

٦. م: أو معروضاً أو ملزوماً.

٥. م: بغير.

٤. م: دليل.

٩. م: + قلم.

٨. م: لو.

٧. م: بوجه.

١٢. م: + هو.

١١. م: هو.

١٠. م: تعرّض.

١٥. م: لاستحالة.

١٤. ص: الأمر.

١٣. ج: - هذا.

كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعن ذاته بل عن غيره وإِنَّمَا^١ هو هو لآنه هذا^٢ المعين^٣، فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود؛ هذا خلفاً! فإذاً حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط». هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير، وهو مصرحٌ بما ذكرنا.

ونقول في بيان استحالة الأقسام الأربعة في الدليل الثاني على محاذاة^٤ الكتاب: أما إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه فلاّنه يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتعيين^٥. وهو إمّا مهية الواجب^٦، أو صفته. فيكون وجوده معلولاً لمهيته أو صفته؛ وإنّه محالٌ.

وأما إذا كان عارضاً فلاّنه العارض المفارق يحتاج إلى علّة غير المعروض، وإليه أيضاً، /SB8/ فهو^٧ أولى بأن يكون لعلّة.

وأما إذا كان التعيين عارضاً للوجود^٨ الواجب، فلاّنه عروض التعيين لعلّة بالضرورة، ولا بدّ أن يكون محلّ التعيين وهو الوجود متخصّصاً. فتخصّصه إن كان بعين ذلك التعيين يكون علّة ذلك التعيين علّة لخصوصية ذات الواجب، وهو محالٌ؛ وإن كان بتعيين آخر سابق للكلام فيه كما في ذلك التعيين إن محله يكون متخصّصاً.

وأما إذا كان التعيين لازماً للوجود الواجب وهو باقي الاقسام، فهو محالٌ. لأنّ التعيين حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب، والمقدّر خلافه.

ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتّضح ما فيه من الخلل؛ فقلّله^٩: «واعلم! أنّّا أنّ اللزوم لا يتحقّق»... إلى آخره بيانٌ للشرطية القائلة: إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهيته غيره أو صفته. وتوجيهه على ما قال أنّ اللزوم لا يتحقّق إلّا إذا كان أحدهما علّة للآخر، أو كانا معلولين لعلّة واحدة.

وهبنا لاجائز أن يكونا معلولين، وإلّا لزم أن يكون الوجود^{١٠} الواجب معلولاً لغيره،

٣. ص: المعين.

٢. س: لهذا.

١. ج: + يكون.

٦. م: واجب الوجود.

٥. ق: لتعيينه.

٤. م: + متن.

٩. س: - فقلّله.

٨. ص: + و.

٧. م: وإليه أشار بقوله.

١٠. م: وجود.

ولا أن يكون الوجود^١ الواجب علّةً للتعين، لأنّه القسم الأوّل. فتعيّن أن يكون الوجود^٢ الواجب معلولاً لغيره، ولا أن يكون الوجود الواجب علّةً للتعين، لأنّه القسم الأوّل. فتعيّن أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين. و التعيّن إمّا نفس مهية الواجب أو صفة من صفاته؛ فيلزم أن يكون وجود الواجب^٣ معلولاً لمهيته أو لصفة من صفاته.

وقد تقرّر في المقدمة الثانية^٤ السابقة أنّه محال؛ لكنّه قرّر ذلك بأننا إنّ اللزوم يستدعي أن يكون الملزوم أو جزء منه علّةً أو معلولاً مساوياً لللازم أو لجزء منه أو كانا معلولي علّةٍ واحدة^٥. وعلى ذلك التقدير لا يمكن أن يكون وجود الواجب علّةً^٦ للتعين، فهو إمّا معلول له أو هما معلولان. وإمّا ما كان يكون الوجود الواجب معلولاً؛ إمّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهراً، وإمّا على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين فلأنّ الوجود معلول للتعين، والتقدير أنّ التعيّن معلول الغير^٧، فيكون الوجود^٨ الواجب معلولاً للغير؛ وإنّه محال.

وهي هنا نظر من وجوه؛

أحدها: أنّه لا تقريب فيه، لأنّه حاول بيان الملازمة [٣٣]، وهي أنّه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعين كون الوجود بسبب مهية أو صفة. وهذا لا يتبيّن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً. فالأولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

الوجه^٩ الثاني: أنّ الثابت فيما سبق هو أنّ التلازم^{١٠} من^{١١} الطرفين يستدعي علّية أحدهما للآخر، أو كونهما^{١٢} معلولين لعلّة رابطة، والمقدّر ههنا ليس إلّا أنّ الوجود^{١٣} الواجب لازم للتعين مطلقاً، لأنّه^{١٤} لازم مساوٍ.

ويمكن أن يقال: الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم، فإنّه لو لم يكن أحدهما من

١. م: وجود.

٢. م: وجود.

٣. ص: + للتعين و التعيّن إمّا ... الواجب .

٤. ق: - الثانية.

٥. ج، س: - واحدة.

٦. ص: - او معلولاً مساوياً ... علّة .

٧. م: للغير.

٨. م: وجود.

٩. ج، ق: اللزوم.

١٠. م: والوجه.

١١. م: بين.

١٢. م: كانا.

١٣. م: وجود.

١٤. م: لأنّه.

الملزوم واللازم علّة للآخر، فلا يكون بينهما لزوم أصلاً لكن هذا الدليل لوصحّ دلّ^١ على انحصار حال اللازم والملزوم في علّية أحدهما للآخر. وأمّا على معلوليتهما لثالث [٣٤] أو على علّية جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم، فلا. وليت شعري لم ردّد بين الملزوم وجزئه، واللازم وجزئه، وقيد المعلول بالمساواة؟ ولا دخل لشيء منها في الاستدلال!

فنقول: شرط في اللزوم أحد الأمور التسعة، لأنّ الشرط إمّا علّية أحدهما أو معلوليتهما، وعلى التقدير الأوّل أحدهما إمّا الملزوم، أو جزئه، أو اللازم، أو جزئه. وعلى التقادير الأربعة إمّا أن يكون علّة أو معلولاً. والدليل دالّ على الملزوم للازمه، أو على العكس [٣٥] فباقي الأقسام مستدرک.

الوجه الرابع^٢: إنّ اللزوم^٣ وإن ساعدنا على اقتضائه علّية لا يقتضي إلاّ علّية في الجملة؛ لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب^٤ الوجود علّة مستقلة للتعين، فلا يلزم من كون الواجب^٥ الوجود لازماً للتعين^٦ وعلّة له أن يكون علّة مستقلة، فلا يعود القسم الأوّل.

الوجه الخامس^٧: إنّ المقدّر لزوم معنى الواجب^٨ الوجود للتعين، واللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولاً للتعين لا كون الوجود معلولاً له حتّى يكون^٩ معلولاً لمهيّته^{١٠} أو صفة.

وجوابه: أنّه مبنيّ على أنّ الوجود عين الواجب، فليس^{١١} الكلام إلاّ أنّ الواجب موجودٌ وهو عين الوجود وكلّ موجود متعين بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيناً. فإمّا أن يكون تعيّنه لذاته فلا واجب وجود الآهو، وإمّا أن يكون تعيّنه لغيره فيكون الواجب محتاجاً^{١٢} في تعيّنه إلى غيره؛ وإنّه محال.

وأيضاً إذا قيس التعين إلى الوجود الواجب^{١٣} يفرض بينهما^{١٤} الأقسام الأربعة؛ والكلّ

١. م: لدلّ. ٢. م: الثالث. ٣. م: الملزوم.

٤. م: واجب. ٥. م: واجب. ٦. ص: - و.

٧. م: الزايع. ٨. م: واجب. ٩. ج: - يكون.

١٠. ج، س: لمهية. ١١. م: وليس. ١٢. م: - محتاجاً.

١٣. م: واجب الوجود. ١٤. م: فيه.

محالٌ.

فإن قلت: هذه الأقسام الأربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض أيضاً على التقدير الأول أعني: ما إذا كان تعيّن لذاته، فيلزم^١ أن لا يوجد الواجب؛

فنقول: إذا كان تعيّن لغيره كان هناك أمران: الوجود^٢ الواجب، والتعيّن. لأن الوجود الواجب ليس لعلّة، والتعيّن لعلّة. فهما غيران، يفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما إذا كان تعيّن لذاته، فلا يلزم أن يكون هناك تعيّن^٣ SA9/ مغائر لذاته، فلا يفرضان بينهما. فإن قلت: لا نسلم أن واجب الوجود لو كان تعيّن لذاته انحصر^٤ في ذلك المتعيّن، وإنما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة؛ وهو ممنوع لجواز أن يكون عرضاً عاماً أو طبيعةً جنسيّةً فيكون تحته أنواع وكلّ نوع يقتضي لذاته تعيّنًا، فيلزم انحصار كلّ نوع في شخص، لا انحصار واجب الوجود في شخص.

أجيب عنه: بأن واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له أنواع لكان له حقائق مختلفة، فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً، وهو باطل.

وفيه ضعف^٥ لأن واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق، بل عين الوجود الخاص، وغاية ما في الباب أن يكون للوجودات^٦ الخاصّة حقائق مختلفة، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً.

والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا: «إن واجب الوجود ليس إلا مجرد وجود، ولا اختلاف في مجرد الوجود» [٣٦]. نعم الوجود المقارن للمهيّات يختلف بحسب اختلاف إضافته^٧ إليها، وأما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة.

[١/٢٠٤ - ٣/٤٥] قوله: ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر.

حمل الكلام ههنا على دالتين: على استحالة كون التعيّن عارضاً للوجود^٨ الواجب، لكن «الفاء» في قوله: «فإن كان ذلك وما يتعيّن به مهية واحدة» ممّا ياباه [٣٧]، لأن أحد

٣. س، ج: المعين.

٢. م: وجود.

١. س: ليلزم.

٦. م: الموجودات.

٥. ج: وهو ضعيف.

٤. : لانحصار.

٨. م: لوجود.

٧. س: اختلافه اضافة.

الدليلين لا يترتب على الآخر. وقد مرّ أيضاً أنّ الدلالة الأولى ليست بجيدة^١: فالأولى أن يجعل الكلام ههنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.^٢

و تقريره على محاذاة الشرح^٣ أن يقال: لو كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلّة، فمعرضه^٤ إمّا أن يكون وجوداً^٥ عاماً أو وجوداً^٦ خاصاً. لاسبيل إلى الأول، وإلاّ لكان الوجود عاماً متعيّناً، وهو محال. فتعيّن أن يكون خاصاً. فاختصاصه^٧ إمّا أن يكون بذلك التعيّن، فيكون^٨ علّة ذلك التعيّن علّة لخصوصية ذلك الوجود، فيكون الواجب المتخصّص معلولاً^٩ وإنّه محال؛ وإمّا أن يكون بتعيّن آخر سابق، فيعود فيه الكلام^{١٠}.

وقوله^{١١}: «من حيث هو طبيعة لا عامّة^{١٢} ولا خاصّة»، إشارة إلى أنّ قوله: «فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة» لا يريد به^{١٣} ما يعتبر فيه عدم العموم، بل ما لا يعتبر فيه العموم، حتّى إذا عرض له التعيّن صار مخصوصاً.

وقوله: «ولفظه^{١٤} ذلك إشارة إلى ما يتعيّن^{١٥} به^{١٦} أي: إشارة إلى قول الشيخ «ما يتعيّن به» في قوله: «وإن كان ما يتعيّن^{١٧} به عارضاً». وبالجمله إشارة إلى التعيّن العارض.

وقوله المذكور قبله^{١٨} مجرورٌ صفة لما يتعيّن به، والضمير في «قبله» راجع إلى قوله: «فإن كان ذلك». وفي قوله «علّة لخصوصية الوجود الواجب» إشارة إلى أنّ «ما» في قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولة؛ و «لذاته»^{١٩} يتعلّق بقوله: «يجب وجوده»، أي: بخصوصيته^{٢٠} الذي يجب وجوده لذاته، وهو^{٢١} الوجود الواجب.^{٢٢}

- | | | |
|------------------------------|-------------------|----------------------|
| ١. ج، ص: - وقد مرّ... بجيدة. | ٢. س: قرّنا. | ٣. ص، س، ج: شرحه. |
| ٤. ص: فمعرضه. | ٥. ق: وجوده. | ٦. ق: وجوده. |
| ٧. ص: واختصاصه. | ٨. ص: ليكون. | ٩. ق: فمعلولاً. |
| ١٠. م: الكلام فيه. | ١١. + و. | ١٢. س: علته. |
| ١٣. ق: - به. | ١٤. ج، ق: لفظ. | ١٥. ج: تعيّن. |
| ١٦. ص: - به. | ١٧. ج: تعيّن. | ١٨. م: - قبله. |
| ١٩. م: لذا. | ٢٠. ق، ص: بخصوصه. | ٢١. ج: - هو، + ماله. |

[١/٢٠٦ - ٣/٤٧] قوله: والفاضل الشارح.

قال الإمام في تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجبا الوجود كان كل^١ منها مخالفاً للآخر في تعيينه ومشاركاً له في وجوب وجوده، وما به الاشتراك مغائر لما به الاختلاف، فكل^٢ منهما مركب من الوجوب والتعين، وعند ذلك يفرض الأقسام الأربعة التي في المقدمة الأولى:

أحدها: أن يكون التعيين للوجوب. فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعيين، فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً، وإليه أشار بقوله^٣: «واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره».

القسم الثاني: أن يكون التعيين عارضاً للوجوب، وكل^٤ عارضٍ مفارقٍ لا بدله من علّة، فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعيينه إلى علّة منفصلة، وهذا يقتضي إمكانها، وإليه أشار بقوله: «وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول».

القسم الثالث^٥: أن يكون الوجوب لازماً للتعيين، وهو باطل لما تقرّر في المقدمة الثانية، فإن وجوب الوجود لو كان لازماً لمهية أخرى لكان معلولاً لتلك المهية، فيتقدّم^٦ تلك المهية^٧ بالوجود على الوجود وبالوجوب^٨ على الوجوب، وإليه أشار بقوله: «لأنه إن^٩ كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة^{١٠}، وإنه^{١١} محال».

القسم الرابع: أن يكون الوجوب عارضاً للتعيين، فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه إلى سبب منفصل، وهو محال، وإليه أشار بقوله: «ولو كان عارضاً فهو^{١١} أولى بأن يكون لعلّة». وعند هذا الكلام تمّ فساد الأقسام، وبه يتم الدلالة.

وأما قوله بعد ذلك: «وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعلّة^{١٢}» فهو زيادة^{١٣} لبيان

١. م: + واحد.
٢. م، ص: وكل.
٣. م: - بقوله.
٤. م: فكل.
٥. ص: + و.
٦. م، ق: فتقدّم.
٧. ص: - فيتقدّم تلك المهية.
٨. ق، ص: ج: بالوجود.
٩. ج، ق، ص: س: - لانه إن.
١٠. م: ذلك.
١١. ق: فهي.
١٢. م، ق، ج: علة.
١٣. س: فهو.

بطلان القسم الثاني، فإن الذي جعلناه علةً للتعين فيما أن يكون علةً لتعيينه الذي به صارت مهيةً مشخصةً، فحينئذ تكون تلك العلة^١ لخصوصية ما لذاته يجب^٢ وجوده، وإنه^٣ محال؛ وإما أن تكون علةً لتعيين آخر بعد التعين السابق، فكلامنا في ذلك التعين السابق. وباقي الأقسام محال؛ هذا توجيه الإمام.

ونقل الشارح أنه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتم^٥ فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة^٦ و صح القسم الأول. وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه، لأنه قرر الأقسام^٧ على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الأول صحيحاً، بل خلفاً.

اللهم إلا أن يقال: هذا نقل كلامه على تقدير إصلاحه. فإن في^٨ توجيه^٩ ذلك نظراً^{١٠} من وجهين:

أحدهما: أن تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ، فإنه لم يفرض الكلام إلا في الواجب^{١١} الوجود الواحد.

والآخر: أن المقدمة القائلة: كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف، مستدركة^{١٢} لتمام الدلالة بدونها^{١٣}. فغير الشارح تقرير دلالة بأن حذف^{١٤} هذه المقدمة، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعين^{١٥} إما أن يكون تعيينه لازماً لوجوب وجوده أو عارضاً، أو وجوبه لازماً أو عارضاً، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة، فصح القسم الأول. ثم أشار إلى أنه مع هذا الإصلاح لا ينطبق على^{١٦} المتن؛

أما أولاً: فلأن توجيهه إنما يتم لو كان في المتن: «وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه»، وليس كذلك؛ بل ما في المتن: «لأنه إن كان واجب الوجود»... إلى آخره.

- | | | |
|---------------------|----------------|-------------------|
| ١. ق: - تلك. | ٢. ق، س: بحسب. | ٣. ج، ص: هو. |
| ٤. ج، س: وكلامنا. | ٥. م: - يتم. | ٦. م: الآخر. |
| ٧. م، ق: + الأربعة. | ٨. ص: - في. | ٩. ق: توجيهه. |
| ١٠. م: نظر. | ١١. م: واجب. | ١٢. م: مستدرك. |
| ١٣. م: ههنا. | ١٤. ص: صدق. | ١٥. ق، ص: المعين. |
| ١٦. م: مع. | | |

و أما ثانياً: فلاّنه لم يبق هناك قسمٌ يُحمل عليه. وباقي الأقسام محالٌ.
ثمّ اعترض بأنّ الوجوب و التعيّن وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب
و اختلافهما في التعيّن وقوع الكثرة في ذات كلّ واحدٍ منهما. فإنّ كلّ بسبطين يشتركان
في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة.

ثمّ سأل نفسه قائلاً: هب! أنّ الوجوب^١ و التعيّن سلبيان^٢، لكن لا بدّ أن تكون^٣ بين
الوجوب و التعيّن ملازمة. فإمّا أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعيّن أو^٤ يعود الإلزام.
و^٥ أجب: بأنّ الأمر السلبى عدمٌ صرفٌ و نفى محضٌ، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟!
و أنت خبيرٌ بأنّ السؤال الأوّل إنّما يرد على المقدّمة المستدركة، و في السؤال الثاني
تغيير الدليل إلى الإصلاح^٦ المذكور.

قال الشارح: الوجوب و إن كان أمراً اعتبارياً إلّا أنّ الكلام ليس فيه، بل في الوجود
الواجب، و هو ليس بسلبى، و أمّا التعيّن فهو ثبوتى لأنّ الطبيعة إذا تكثر^٧ت في الخارج فلا
يخلو إمّا أن يكون تكثرها لذاتها و هو محالٌ، لأنّ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف -، أو
لأمورٍ غيرها ينضاف إليها، فهي التعيّنات فيكون لها وجودٌ في الخارج [٣٨].
و أيضاً إذا وجدت الطبيعة في الخارج فإمّا أن يكون الموجود مجرد الطبيعة، أو هي مع
أمرٍ آخر. و الأوّل محالٌ، و إلّا لم يصحّ عليها التعدّد، لأنّها لو تعدّدت و هي هي^٨ تكون
موجودةً بعينها في موارد متعدّدة على أحوال متضادّة، و إنّ محالٌ بالضرورة.

[١/٢٠٧-٣/٤٩] قوله: لأنّ تعيّنات الأشخاص.

لا شكّ أنّ مفهوم التعيّن و هو ما^٩ يتميّز به الشيء ذهنياً و خارجاً مشتركٌ بين التعيّنات
اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها، فتعيّنات الأشخاص من
حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك^{١٠} في شيءٍ أي: في ذاتي، فإنّ كلّ تعيّنٍ فهو بهويته

- | | | |
|----------------|-------------------|----------------|
| ١. م: الوجود. | ٢. م، ج، ص: سلبى. | ٣. م: يكون. |
| ٤. ق، ص، ج، و. | ٥. م: - و. | ٦. ص: الإصلاح. |
| ٧. ق: كثر. | ٨. ص: - هي. | ٩. ج: ممّا. |
| ١٠. م: يشترك. | | |

مغاثر لتعيّن آخر، فإنّها لو اشتركت^١ في ذاتي لم يكن تعيّنات.

[٣/٥٠-١/٢٠٧] قوله: ولو كان التعيّن^٢ بالفرض.

هذا كلامٌ على جواب الإمام عن السؤال الثاني.

و تقريره أن يقال: هب! أن التعيّن والوجوب أمران عديان، لكنّهما ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحّ عليهما التعارض والتلازم. و فرق^٣ بين العدميّ والعدم؛ والأمور العدمية SA10/ يصحّ أن يكون فصلاً^٤ لأموٍ موجودة^٥ [٣٩]؛ كما يقال: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ، والمائت^٥ عديميّ، فبالأولى جواز أن تكون عارضةً له أو لازمةً. لا يقال: المراد بالعدم^٦ المحض أنّه معدومٌ في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يصحّ أن يكون عارضاً أو لازماً؛

لأنّا نقول: كلّ مهية يلزمها سلب أغيارها^٧، و يعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة. و لا شك أن^٨ ما ذكره الإمام مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجّة لا تتمّ على هذا التقدير [٤٠]، لأنّ إتمامها يتوقّف على احتياجها إلى العلّة، وإذا كانا عديمين فكيف يحتاجان إلى العلّة؟!

[٣/٥٠-١/٢٠٧] قوله: الواجب يساوي الممكنات.

هذا نقضٌ أورده الإمام على الدليل حسب توجيهه. و هو أنّه لو تسمّ الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجوداً، لأنّه لو وجد الواجب لكان مشاركاً لسائر^{١٠} الموجودات^{١١} في الوجود و^{١٢} مخالفاً^{١٣} في التعيّن، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركّباً ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذٍ إن^{١٤} كان بينهما ملازمةً فإن كان المزوم هو الوجود يكون ذلك التعيّن لازماً لكلّ وجودٍ، فيلزم انحصار كلّ وجودٍ في ذلك

١. م: اشتراك. ٢. م: - التعيّن. ٣. م: فرق.

٤. م: فصلاً. ٥. م: فالمائت. ٦. م: من العدم.

٧. م: اعتبارها. ٨. م: أنّها. ٩. م: ان.

١٠. ق، ج: كسائر. ١١. ق: الوجودات. م: الموجود. ١٢. م: و.

١٣. ج: + له. ١٤. م: به.

التعَيَّن؛ هذا خلفٌ وسفسطة! وأما بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً ويعود المحال؛ وإن^١ لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات.

وأجاب الشارح: بأننا لا نسلّم لزوم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، فإنّ امتياز وجود^٢ الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض المهيّة الذي لا يستلزم تركّبه إلّا في العبارة، فإنّه أمرٌ واحد الذات يعبر عنه بلفظٍ مركّب، وهو الوجود الغير العارض للمهيّة. وكأنّه منع لزوم التركيب وأسند^٣ إلى أنّه إنّما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً.

ثمّ كأن^٤ سائلاً قال: لا بدّ أن يكون ما به الامتياز ذاتياً له، فإنّه لو كان عارضاً^٥ لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض؛ وهو محالٌ على مذهبكم.

فأجاب^٦ بمنع ذلك. وإنّما يكون كذلك لو لم يكن أمراً^٧ عديمياً، وهو التجردّ. وهذا الجواب لا يدفع^٨ النقض، لورود هذا المنع على أصل الدليل، ولأنّ الإلزام بأنّ ما به الامتياز هو التعيّن الذي هو ثبوتيّ لا التجردّ، وإنّما أوردته تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثمّ حقّق الجواب بأنّ تعيّن الوجود^٩ الواجب ليس بمغايرٍ له حتّى يصحّ التعارض^{١٠} والتلازم بينهما؛ بل هو نفسه.

وفي قوله: «على أنّ الوجود ليس طبيعة نوعية» إشارةٌ إلى أنّه الجواب المحقّق بقوله: «على»، وإلى جواب سؤالٍ مقدّرٍ بقوله: «ليس طبيعة نوعية». وهو أن يقال: تعيّن الوجود^{١١} الواجب زائدٌ على مهيّته، لأنّ مهيّة الواجب هو الوجود. فالحاصل في الخارج من مهيّة الواجب إمّا مجرد الوجود، أو هو^{١٢} مع شيءٍ آخر. لا سبيل إلى الأوّل، وإلّا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتيازٍ عنها^{١٣}. فتعيّن أن يكون معه أمرٌ آخر؛ وهو التعيّن. والجواب: إنّ حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته، وليس نفس الوجود المطلق،

٣. ص: أسند.

٢. ص، ج: الوجود.

١. ج: فإنّ.

٦. م: وأجاب.

٥. م، ق: + له.

٤. ص، س، ج، ق: إنّ.

٩. م: وجود.

٨. ص: لا يندفع.

٧. ق: - أمراً.

١٢. م: - هو.

١١. م: وجود.

١٠. م: التعارض والتلازم.

١٣. م: بينهما.

فإنَّ الوجود المطلق ليس طبيعةً نوعيةً بل عارضاً للوجود الخاصِّ الواجب، فيكون مغايراً^١ له في المفهوم، إلّا أنَّه صادقٌ عليه. وهذا كالبُعد، فإنَّه^٢ على قسمين: بُعدٌ قائم بذاته؛ وبُعدٌ قائمٌ بالغير - وهو البُعد الجسماني -، وإطلاق البُعد عليهما بالتشكيك. فإنَّ قلت: هب! أنَّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب طبيعةً نوعيةً ينحصر في واحدٍ، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية. فنقول: قد سبق أنَّ الواجب ليس له مهيةً كليةً، بل هو الجزئي الحقيقي، وهو الوجود المحض القيوم^٣ بذاته.

[١/٢٠٨-٣/٥١] قوله: فائدة.

اعلم! أنَّ الطبيعة النوعية لا يخلو إمَّا أن يكون تعيينها لازماً لمهيئتها، أو لا يكون. فإنَّ كان لازماً يكون نوعها منحصراً في شخصٍ، وإن لم يكن لازماً أمكن أن يتعدَّد؛ فتعدَّد أشخاصها إمَّا أن يكون لذاتها وهو محالٌّ، لأنَّ مقتضى الطبيعة لا يختلف، أو لعللٍ مغايرةٍ لها، فلا بدَّ من شيءٍ يقبل تأثير العلل وهو المادَّة، سواءً كان هيولى كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدَّد، أو مطلقاً كما في النفوس بحسب تعدَّد الأبدان.

وقوله: «أو بسببها»، أي: عوارض المادَّة كما في النطفة، فإنَّ عوارضها الدموية تُهيئها^٤ لقبول الصورة العقلية^٥ ثمَّ عوارضها تُعدُّها للصورة اللحمية إلى غير ذلك. وهيئنا نظراً؛ لأنَّا لا نسلِّم أنَّه لا بدَّ من موجودٍ قابلٍ لتأثير العلل، وإنَّما يكون كذلك^٦ لو كان التأثير وجودياً وهو ممنوعٌ [٤١]. سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أنَّ القابل هو المادَّة، فإنَّ أشخاص العلوم يتعدَّد بحسب تعدَّد الذوات القابلة، وهي ليست مادَّيةً بل مجردات. وسمعت SB10/ الفضلاء حملة هذا الكتاب^٨ أنَّ المراد بالمادَّة هيئنا القابل لتأثير العلل، سواءً كان مجرداً أو غيره^٩. وعلى^{١٠} هذا يجوز أن يتعدَّد المفارقات أشخاصاً و

١. ص: مغايرة. ٢. س، ص: إنَّه. ٣. ق، س: القيوم.
٤. س، ج: متعلِّقاً. ٥. م: يتهيَّؤها. ٦. م: العقلية.
٧. ق، ص، ج: - كذلك. ٨. ق: - الكتاب. ٩. م: غير مجرد.

يقال: أنها مادية مع قطعهم بأنها أنواعٌ منحصرةٌ في أشخاصٍ، وبأنها مجردة^{١١} عن المادة.

[٣/٥٢-١/٢٠٨] قوله: وإذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض.

لعلّ قائلًا يقول: هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان، فلمَ ذكرها وهي أجنبيةٌ ههنا؟! أجاب الشارح: بأنه قد ذكر في الفصل المتقدم أنّ تعيّن الواجب إن كان لذاته انحصر

الواجب في شخصٍ واحدٍ، وإلا كان^{١٢} الواجب في تعيّن معلولٍ للغير. فقد تبين من هذا أنّ الطبيعة النوعية إن كان التعيّن لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها، وإن كان غير لازمٍ كان معلولاً لعللٍ غير الذات، فلا بدّ لها من قابلٍ للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومةً ممّا تقدّم من البرهان نبّه عليها^{١٣} ههنا تنبيهاً على أنّها^{١٤} فائدةٌ جليّةٌ، وإن حصلت بالعرض.

قال الإمام: إنّما أورد هذه الفائدة لأنّها حجةٌ خاصّةٌ في أنّ الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لأشخاصٍ، فإنّ أشخاص النوع إنّما يتعدّد إذا كان النوع مادياً، والواجب يستحيل أن يكون مادياً. وأمّا الحجة المتقدمة فعامّةٌ في أنّه يستحيل أن يكون جنساً لأنواع أو نوعاً لأشخاصٍ، فإنّها ينفي أن يوجد^{١٥} من الواجب شخصان سواء كانا من نوع أو^{١٦} جنسٍ، لاشتراكهما في الوجود وافتراقهما في التعيّن؛ فيفرض بينهما الأقسام الأربعة المحالة.

وأما نقله أنّ الحجة المذكورة هي: أنّ التعيّن إذا كان عارضاً... إلى آخره فهو نقلٌ غير مطابقٍ [٤٢]. على أنّ هذا القسم غير كافٍ في الاحتجاج؛ وهو ظاهرٌ.

[٣/٥٣-١/٢٠٩] قوله: وأمّا الذي يقبل التكثر لذاته أعني: المادة فلا يحتاج في أن يتكثر إلى قابلٍ آخر.

اعلم! أنّه قد تكرر في هذا الكتاب أنّ تكثر المادة واختلافها لذاتها؛ وليس كذلك! فإنّ

١٢. ج: لكان.

١١. ق: مجرد.

١٠. ق، ص: على.

١٥. م، ق: يكون.

١٤. م، ق: أنّه.

١٣. ق: عليه.

١٦. ج، م: من + من.

الصورة لما كانت علّة لوجود المادّة [٤٣] كان عوارضها الموقوفة^١ على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما أشرنا إليه في بحث إثبات الهيولى.

فالحقّ في الجواب: أنّ تكثّر المادّة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرها ليس لتكثّر المادّة، بل للمادّة^٢ نفسها، فلا دور.

فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّه لو لا تغيّر المحليّن لم يتغيّر^٣ الحالّان، كما أنّه لو لا تغيّر الحالين لم يتغيّر المحليّان، فالدور لازم.

فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلّ من المتغيّرين على الآخر، بل التلازم بينهما كما في المتضايقين^٤.

[٣/٥٤-١/٢٠٩] قوله: و^٥ أفاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته» أنّ^٦ التعيّن ليس زائداً على ذاته^٧.

لأنّ^٨ معناه أنّ الواجب واحدٌ بالشخص فلا يكون تعيّن زائداً، إذ التعيّن إنّما يزيد على الذات إذا تكثّرت.

وفيه نظر؛ لجواز أن يزيد التعيّن و لا يكون الذات مقولةً على كثرة، كما إذا كانت علّةً للتعين، أو لم يكن ينحصر في شخصٍ إمّا لأنّ المبدأ كافٍ في فيضانه كما في العقول، أو لوحدة القابل كما في الافلاك.

قليل^٩: الذات إذا لم تكن مقولةً على كثرة لم يشاركها غيرها في المهيّة فمهيّتها مخالفة بالحقيقة^{١٠} لسائر المهيّات، فتكون^{١١} مهيّة متعيّنة ممتازةً بنفسها لا يحتاج إلى شيءٍ يميّزها، فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيّات، كما أنّ التعيّنات موجودةٌ في الخارج و لا يتعيّن إلّا بذاتها. وهذا الكلام إنّما يتمّ لو كان سبب التعيّن^{١٢} قطع المشاركة؛ و هو ممنوعٌ [٤٤].

١. ص: علّة تغيّر.

٢. ق: المادّة.

٣. س: الموقوفة.

٤. ق: إذا.

٥. ص: - و.

٦. س: المضايقين.

٧. م، ص: ق: قبل.

٨. ص: الآ أن.

٩. ج، س، ص: على ذاته.

١٠. م: - التعين.

١١. م: فيكون.

١٢. م: في الحقيقة.

[٢٠٩/١-٣/٥٤] قوله: لوجب بها و لكان^١ الواحد منها^٢ أو كل واحد منها قبل واجب الوجود و^٣ مقوماً له.

و فيه نظر لأن المراد بالقبلية إما الزمانية [٤٥] فلا نسلم الملازمة، فإن من الجائز أن يلتزم الواجب عن أمور لم يتقدم^٤ عليها بالزمان -، وإما الذاتية^٥، فيكون كل واحد من الأجزاء متقدماً عليه، فلا يكون للواحد^٦ في قوله: «وكان الواحد منها» فائدة. و الشارح حملها على التقدم الزمني، حيث قال: «و التركيب قد يكون عن أجزاء يتقدم المركب»، أي^٧: لا شك أن أجزاء المركب يتقدم عليه بالذات؛ وإما بالتقدم الزمني، فيمكن أن تقدم كل واحد من الأجزاء على المركب كما في المركب من العناصر، أو بعضها كما في السرير. فإن قيل: يستحيل أن يتقدم كل واحد من الأجزاء بالزمان على المركب، ضرورة أن الجزء الأخير معه بالزمان؛ و أيضاً المثال غير مستقيم، فإن المركب من العناصر لا بد أن يكون له صورة نوعية أو مزاج، و هما معه بالزمان؛

أجيب: بأنه فرض المركب من العناصر دفعة^٨، كتركيب^٩ شيء مع SA11/ شيء، فزال السؤالان، لكن منع الملازمة باقي.

و الحق في الجواب: أن المراد القبلية الذاتية.

و أما ترديد الشيخ فلاختلافهم^{١٠} في أن الجزء الأخير^{١١} مع المركب بالذات أو قبله بالذات.

ولما لم يكن ههنا^{١٢} موضع تحقيقه تردّد فيه^{١٣}.

[٢٠٩/١-٣/٥٤] و الانقسام قد يكون بحسب الكمية.

قسّم الانقسام إلى ثلاثة أقسام. و في بيان الحصر وجوه، فإن الانقسام إما إلى أجزاء

- | | | |
|---------------------------------|---------------------|-----------------|
| ١. ص: س: كان. | ٢. ج، ق، ص: - منها. | ٣. ق، ج: - و. |
| ٤. ص: كم يتقدم. | ٥. ص: الزمانية. | ٦. ص: الواحد. |
| ٧. س: إذ. | ٨. ص: - دفعة. | ٩. ق، ج: تركيب. |
| ١٠. ص: فاختلافهم. | ١١. ق: الآخر. | ١٢. ق: هنا. |
| ١٣. م: - قوله لوجب بها ... فيه. | | |

عقلية وهو الانقسام بحسب المهية، كاتقسام النوع إلى الجنس والفصل، أو خارجية؛ ولا يخلو إما أن يكون متشابهةً وهو الانقسام بحسب^١ الكمية، أو غير متشابهة - وهو الانقسام في المعنى، كما في الجسم إلى الهولي والصورة. أو نقول: الانقسام إما بحسب العقل أو بحسب الخارج؛ ولا يخلو إما أن يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم؛ أو بالفعل، وهو الانقسام بحسب^٢ المعنى، أي: بحسب الحقيقة إلى حقائق مختلفة، فإن حقيقة الجسم ينقسم إلى الهولي وهي معنى^٣، والصورة وهي معنى^٤ [٤٦].

فإن قلت: يرد على الوجه الأول أن الانقسام الكمي ليس إلى الأجزاء، لأنه إذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات أخرى ليست أجزاء للكم الأول. وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل، فإنه انقسام بالفعل وليس بالمعنى^٥، بل بحسب الكم. فنقول: أقسام الكم وإن لم يكن أجزاء له في الحقيقة إلا أنه يُطلق عليها الأجزاء تسامحاً حتى يقال: إنها أجزاء يحصل بعد حصول الكل. فالمراد بالأجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها أجزاء^٦، سواء كان بالحقيقة أو لا، وعلى هذا قوله: «كما للمتصل إلى الأجزاء المتشابهة». ولا نسلم أن انقسام الكم المتصل^٧ ليس في المعنى، فإن انقسامه ليس إلى الكميات، بل إلى الوحدات وهي معان.

والأوضح في القسمة أن يقال: الانقسام إما إلى أمور عقلية كالمركب من الجنس والفصل، أو إلى أمور خارجية. فإما أن يكون متشابهةً كما في الكم المتصل والمنفصل، فإن العشرة لا يتركب من الستة والأربعة، بل من الوحدات وهي متشابهة، أو غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى [٤٦].

[٢٠٩/٣٠٥] قوله: وكل واحد^٨ من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له^٩.

٣. ص: - و.

١. ص: - المهية كاتقسام ... بحسب. ٢. ج: - بحسب.

٦. س، ج: المنفصل.

٥. م: + بالحقيقة.

٤. ج: في المعنى.

٩. ج: - يقتضي ... جزء له.

٨. م: - واحد.

٧. ص: المتشابهة.

هيهنا أنظار:

أحدها: إنَّ هذا إنَّما يتمُّ لو كان منقسماً بالفعل، أمَّا إذا كان منقسماً بالقوَّة كما^١ في الكمِّ فلا يكون واجباً بالجزء، لأنَّ الجزء ليس بوجودٍ معه.

وقوله: «فإنَّ الجزء ليس بالكلِّ» ينتقض^٢ بالأجزاء العقلية^٣، فإنَّ الجنس والفصل هو النوع في الخارج.

وكذلك لا نسلم أنَّ الواجب لو كان ملتصقاً من أجزاءٍ كانت مقدِّمةً عليه، وإنَّما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء عقليةً، فإنَّ الأجزاء^٤ العقلية متَّحدة الوجود مع الشيء. وكذلك قوله: «ولا في الكمِّ إلى أجزاء متشابهة»، لأنَّه لا يلزم من امتناع تركُّب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكمِّ، إذ لا تركيب فيه.

ويمكن دفع هذه الأسئلة: بأنَّ^٥ المدعى ليس إلا نفي التركيب [٤٧] من الأجزاء الخارجية ونفي^٦ الانقسام في المعنى والكمِّ على ما صرَّح به الشيخ في قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمِّ»؛ وأمَّا^٧ نفي انقسامه^٨ بحسب المهيَّة إلى^٩ الجنس والفصل فيجيء في فصلٍ آخر.

والمراد بالكمِّ المنفصل المنقسم^{١٠} بالفعل، فيكون واجباً بالجزء، ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكمِّ. ولو أريد به^{١١} الكمِّ المتصل فله وجهٌ، لأنَّه لو انقسم فيه يلزم^{١٢} أن يكون مركباً من الهيولى والصورة.

وأمَّا قوله: «أو كان واجب الوجود ذا مهيَّةٍ أخرى غير الوجود» ... إلى قوله: «كان»^{١٣} الواحد من أجزائه، يعني^{١٤}: المهيَّة» فهو إعادة إشارةٍ إلى فائدة التردد في قوله: «و لكان الواحد منها أو كلِّ واحدٍ منها»؛ وهو أيضاً غير مستقيم، إذ على تقدير تركُّبه من المهيَّة و الوجود يكون كلِّ واحدٍ منهما متقدِّماً عليه، لا المهيَّة فقط.

١. ج: ق، ص: - كما. ٢. م: فينتقض. ق: منتقض. ٣. ج: الفعلية.

٤. ج: - عقلية فإنَّ الأجزاء. ٥. م: لأنَّ. ٦. ق: هي.

٧. ق: + في. ٨. ص: انقسام. م: معنى الانقسام. ٩. م: في.

١٠. ص: منقسم. ١١. ق: - به. ١٢. ص: - من نفي ... يلزم.

١٣. م: لكان. ١٤. م: أعني.

وقال الإمام في بيان ذلك: إنّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كلّ واحدٍ من أجزائه، وهو ظاهرٌ؛ ومنها ما يتقدّم عليه بعض أجزائه دون البعض، كالجسم، فإنّه مركّبٌ من الهيولى والصورة والصورة متقدّمة^١ على الجسم والهيولى مع الجسم، لأنّها إذا حصلت بالفعل فهي الجسم.

قال الشارح: الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدّمة بالزمان، فإنّ هيولى الماء إذا صارت هواءً تكون متقدّمةً على الهواء قطعاً بالزمان، فضلاً عن الذات. وهذا^٢ ليس بشيءٍ فإنّ التمثيل لا يجب أن يكون بجميع^٣ الأفراد. [٤٨] فلعلّ المراد بالهيولى هيولى الأفلاك.

نعم يرد عليه أنّه إن^٤ أراد التقدّم الزماني فالصورة لا يتقدّم على^٥ الجسم بالزمان SB11/ أو التقدّم الذاتي، فالهيولى أيضاً، متقدّمة على الجسم، لامعه. وأمّا قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى»، فقد قال فيه بعض الأساتذة - رحمه^٦ الله -: إنّما لم يقل: «على ما هو الصورة» حتّى يشمل الصورة وغيرها، كما في السرير.

وفيه نظرٌ؛ لأنّ التقدّم بالذات لازمٌ [٤٩].

وقال بعضهم: الأولى^٨ أن لا يذكر في المثال الهيولى ولا^٩ الصورة، لأنّهما متقدّمان على الجسم^{١٠}؛ بل يذكر في المثال «ما هو كالصورة»، فإنّ الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير، وليست^{١١} صورةً، بل كالصورة.

وفيه أيضاً نظرٌ؛ لأنّ الهيئة السريرية إنّ لم تكن^{١٢} جزءً من السرير فقد خرجت عن التمثيل، وإن كانت جزءاً كانت متقدّمةً عليه بالذات [٥٠].

١. ص: المتقدّمة.	٢. ج: + هو.	٣. م: لجميع.
٤. م: ولعلّ.	٥. ق، ص: إن.	٦. ق، ص، س، ج: على.
٧. م: رحمهم.	٨. م، ص، ج: المراد.	٩. م: - لا.
١٠. ق: الجزء.	١١. م، ص، ق، س: ليس.	١٢. م: لم يكن.

[٢١٠/١-٣/٥٦١] قوله: إن قيل لعل المهية^١.

هذا سؤال على^٢ البرهان المذكور. و تقريره أن يقال:

هـب! أن المهية المركبة ممكنة^٣، لكن لا نسلم أن هذا الإمكان ينافي وجوبها، وإنما يكون كذلك إن^٤ لم تكن أجزائها واجبة، لا بد لها من بيان.

وفيه نظر؛ لأن الإمكان بالذات ينافي الوجود بالذات قطعاً.

ويمكن أن يقال في توجيهه: لا نسلم أن المهية المركبة لاحتياجها إلى أجزائها ممكنة، وإنما يكون كذلك لو لم تكن أجزائها واجبة، فإنها إذا كانت أجزائها واجبة وكان وجودها لا يتوقف إلا على أجزائها فهي بالنظر إلى ذاتها تستحق الوجود، فهي واجبة الوجود.

والحاصل إننا لا نسلم أن كل محتاج إلى الغير ممكن^٥ [٥١]، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئاً خارجياً^٦، أما إذا كان من أجزائه فلا.

أجاب: بأن أجزائه إن كانت ممكنة يلزم الخلف، وإلا فإن كان كل منها واجباً يلزم تعدد الواجب، أو بعضها فهو الواجب والباقي معلول.

واعلم! أن هذا التوجيه وإن كان منتظماً إلا أنه لا ينطبق على كلام الإمام حيث قال: «وإن كانت ممكنة للافتقار^٧ إلى أجزائها»، فهو اعتراف بالإمكان، فكيف يمنعه؟!

[٢١٠/١-٣/٥٧٧] قوله^٨: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته.

قال الإمام: لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخل في ذاته»، وبين قولنا: «غير مقوم لمهيته». و حينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق، و يصير المعنى: كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته.

فقال الشارح: المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»: ما لا يكون الوجود ذاتياً له أعظم من أن يكون نفس المهية أو جزءاً منها، وإليه أشار بقوله: «على ما اعتبرنا

٣. ص: - ممكنة.

٦. ج: + و.

٢. م: عن.

٥. ق: سبباً.

٨. ص، م: + و.

١. م: + المركبة.

٤. م: - إن.

٧. ص: + و.

قبل «أي: في المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوم لمهيته»: أنه لا يتوقف عليه مهيته، بل يكون عارضاً له^١. فحاصل القضية إنَّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له، وكلَّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أن كلَّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون وجوده^٢ من^٣ غيره، و ينعكس بعكس^٤ النقيض إلى أن كلَّ ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتياً له؛ ننضمه^٥ إلى قولنا: «واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره» لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتياً له. فإما أن يكون الوجود جزءاً له، أو نفس مهيته. لا سبيل إلى الأوّل لما تقدّم من نفي التركيب، فتعيّن أن يكون الوجود نفس^٦ مهيته، و هو قولهم: الواجب الوجود هو الوجود البحت.

و أمّا قوله: «إلا^٧ الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل»، فهو جواب لما يقال: دلّ كلام الشيخ على أن الوجود داخل في مفهوم ذات^٨ واجب الوجود، و هو منافٍ لما ذهبتم إليه من^٩ أنه خارج عن مهيته لازم لها.

و جوابه: إنَّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة مطلق الوجود المشترك، و أمّا الداخل فهو الوجود الخاصّ، فلا منافاة.

و^{١٠} أقول: لم يطلق الشيخ^{١١} في هذه المواضع إلا لفظ الوجود مطلقاً^{١٢}، و هو لا يدلّ على خصوصيّة أصلاً [٥٢].

على أنا لا نشكّ في أن معنى الوجود^{١٣} هو الكون و التحقق^{١٤}. فالوجود الخاصّ إما أن يشتمل^{١٥} على معنى الكون و الثبوت، أو لا. فإن لم يشتمل^{١٦} فليس بوجود قطعاً. إذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشيء إلا كونه و تحقّقه؛ و إن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له؛ و أيضاً: لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من

- | | |
|-----------------|---|
| ١. ج: - له. | ٢. ق: - الوجود عارضاً ... وجوده. ٣. ج: ص: عن. |
| ٤. ص: - بعكس. | ٥. س: ص: أن. |
| ٦. م: ق: ينضمه. | ٧. م: أن. |
| ٨. ق: عين. | ٩. م: أمّا. |
| ١٠. ج: - ذات. | ١١. ج: - من. |
| ١٢. م: - الشيخ. | ١٣. م: مطلقاً. |
| ١٤. م: التحقيق. | ١٥. ص: + و. |
| ١٦. ق: يشتمله. | ١٧. ج: + على معنى الكون. |

الضروري المغائرة بين معنى العارض^١ و المعروض، فيكون إطلاق الوجود على العارض و المعروض بالاشتراك اللفظي^٢.

فإن قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للواجب^٣، فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه. وإيأما كان يلزم أن تكون له^٤ مهية كلية، وإِنَّه محال لما سبق.

فنقول: الوجود ليس بكلي وإن كان مطلقاً.
فتأمل في هذا المقام! فإنه^٥ لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

[٢١٠/١٠٩٣] قوله: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس.

يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني.

أما أنه ليس بجسماني^٦، فلأن واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره، وكل جسماني يجب بغيره.

أما أنه ليس بجسم، فلوجهين.

أحدهما: إن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم؛ وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم.

و الثاني: إن واجب الوجود ليس له مشاكل^٧ من نوعه، وكل جسم له مشاكل^٨ من نوعه. SA12/ هذا هو البيان الواضح. والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها^٩ ملاحظة للمتن.

و تقريره إن واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكل جسم وجسماني فهو^{١٠} ممكن معلول. أما أن كل جسماني فهو ممكن، فلا أنه يجب بالغير لا بذاته.

قال الإمام: قوله: «كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به» يقتضي أن يكون الأعراض واجبةً بالجسم الذي هو محلها، وهذا خطأ، لأن الأعراض وإن كانت محتاجة

١. ق: + معنى.

٢. ج، ص: و أيضاً لو ... اللفظي.

٣. م: - للواجب، + للوجود الخاص.

٤. ص: - وإنه.

٦. ص: - أما أنه ليس بجسماني.

٨. م: مشاكل.

٩. ص، س: منها.

١٠. م: مشاكل.

١٠. م: وكل جسماني وكل جسم فهو.

إلى الجسم لكنها لا تجب به، بل بسائر الأسباب؛ ولو كانت واجبةً به^١ لاستحال تغيير الأعراض مع بقاء الجسم.

أجاب الشارح: بأن ما يتعلق وجوده بالجسم إما أن يتعلق به فقط، فيجب به قطعاً؛ أو به وبغيره، وإذا وجب به وبغيره يصدق أن يقال: إنه يجب به^٢، فلا استدراك. وأما إن كل جسم فهو ممكن، فلوجهين:

الأول: إن كل جسم ينقسم في الكم وفي المعنى^٣، و واجب الوجود غير منقسم^٤ فيهما، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. ويمكن أن يقال: وكل منقسم في الكم والمعنى مركّب وكل مركّب ممكن، فكل^٥ جسم ممكن.

الثاني: إن كل جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار مهيتته، إن كان له نوعٌ متعدّد الأشخاص؛ أو باعتبار الجسمية إن لم يكن له النوع^٦، لما سبق أن الجسمية طبيعة نوعية^[٥٣].

ومحصّله إن كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه، وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت أن الطبيعة المتعدّدة في الخارج يكون معلولة، لأن تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيرها^٧، فكل جسم معلول.

وقوله: «معنى لفظة إلا ناقض لمعنى النفي»، معناه إن الاستثناء مفرّغ من غير نوعه^[٥٤]، وفيه معنى النفي؛ فيكون تقدير^٨ الكلام إن كل جسم فتجد جسماً آخر من نوعه أو ممّا ليس من نوعه إلا باعتبار جسميته^٩ فإنّه من نوعه بهذا الاعتبار. ولما استنتج الشيخ من المقدّمات التي ذكرها أن كل جسم محسوس وكل متعلّق به معلول علم أن كبرى القياس الأول هذه القضية. فلهذا زيد في المقدّمات، وإلا كان^{١٠} ما ذكرناه كافياً^{١١}.

٣. م: في المعنى وفي الكم.

٢. م: - به.

١. م: - به.

٦. م: نوع.

٥. ص: وكل.

٤. م: لا ينقسم.

٩. م: الجسمية.

٨. ق: - تقدير.

٧. م: لغيره.

١١. ق: كلياً.

١٠. م: لكان.

[٢١١-٣/٦١] قوله: يريد نفي التركيب بحسب المهية.

تقرير الدليل أن الواجب مهيته^١ الوجود، وكل شيء سواه ليس مهيته الوجود، فإن كل شيء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضي إمكان الوجود، فلو كانت^٢ مهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود، لأن ثبوت الوجود لنفسه ضروري، فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهية قطعاً.

و السؤال يمكن تحريره بوجهين:

أحدهما: إن الواجب يشارك سائر المهيئات في الوجود، فكيف لا يشارك شيئاً من الأشياء؟^٣

والجواب^٤: إن المطلوب أن الواجب لا يشارك شيئاً من المهيئات في المهية، والوجود ليس^٥ مهية من مهيئات الممكنات ولا جزء لها، فمشاركة^٦ الواجب للمهيئات في الوجود لا يوجب مشاركته إياها في المهية.

الثاني: إن الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك^٧ سائر الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود.

والجواب: إن الوجود الخاص للممكن ليس مهيته ولا جزئه، بل عارض له، فيكون قائماً بالغير، والوجود الواجب قائم بالذات؛ ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهية.

ويمكن^٨ أن يقرّر الجواب: بأن مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في المهية ولا جزئها، لأن الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

واعلم! أن كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكل الوجهين والجوابين. وأما الشارح فقد قرّر السؤال بالوجه الثاني، فلا بد^٩ في جوابه من مقدّمة أخرى، وهي: إن الوجود لما كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات. أو تحرير الجواب على

١. س: مهية.

٢. ق، ص، س: كان.

٣. م: + قوله.

٤. س: فالجواب. ص: - والجواب. ٥. ج: ليست.

٦. م: فمشارك. ق: مشاركة.

٧. ق: فيمكن.

٩. س، ج: حرّر.

١٠. س، ج، ص، ق: ولا بد.

الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ أن يحمل قوله: «الأشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصة. وهو خلاف الظاهر، وإلا لم يكن إلى ذكرها حاجة. ولو عني «بالوجود الممكن» في قوله: «يشارك الوجود الممكن في الوجود»^١ الموجود الممكن كان تحرير السؤال^٢ على الوجه الأول؛ و^٣ حينئذٍ لا حاجة إلى زيادة تلك المقدمة في جوابه [٥٥]، كما حرّراه.

و على لفظ الشيخ استدراكٌ. لأنّ معنى قوله: «لا يدخل الوجود في مفهومها» ليس إلاّ أنّ الوجود ليس نفس^٤ مهيتها ولا جزءاً منها، فيرجع كلامه إلى أنّ الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٥ لا^٦ يكون الوجود نفس مهية ولا جزء مهية، وظاهر^٧ أنّه هذان! [٥٦] لكن المراد أنّ الوجود ليس نفس^٨ مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٩ من المهيئات الممكنة، بل هو طارئ عليها؛ وحينئذٍ يتضح الكلام.

[٢١٢/١-٣/٦٢] قوله: فإنّ واجب^{١٠} الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي.

هذا ليس SB12/ نتيجة لما ذكر، لأنّ المذكور إنّ الواجب لا يشارك شيئاً في مهية. ومعناه أنّ مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها، لأنّ مهية الواجب الوجود، والوجود^{١١} ليس مهية شيء آخر ولا جزءاً^{١٢} منها. أمّا أنّ الواجب ليس له^{١٣} ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين [٥٧].

اللهم إلا أن يقال: حقيقة الواجب^{١٤} الوجود، والوجود^{١٥} لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي، إذ الوجود لا جزء له ولا^{١٦} جنس له ولا فصل. لكن لو ثبت هذا^{١٧} لكان كلاماً آخر. ثم لو سلّم فإنما يتمّ ذلك لو كان وجود الفصل أو^{١٨} الخاصة لقطع المشاركة، وهو

١. ج: + الوجود.

٢. س: تحريراً للسؤال.

٣. ج: نفس.

٤. ج: ق: ولا جزء مهية شيء.

٥. م: فظاهر.

٦. ق: نفس.

٧. ق: - واجب.

٨. م: - والوجود.

٩. م: + مهية.

١٠. م: واجب.

١١. م: فلا.

١٢. م: + الكلام.

١٣. م: + ولا.

١٤. م: + والوجود.

١٥. م: + ولا.

١٦. م: + ولا.

١٧. م: + ولا.

١٨. م: + ولا.

ممنوع؛ لجواز أن يكون لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فإنّ الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضمّ إليها صورة^١ الفصل. والأولى أن يقال: لوركب^٢ الواجب من الجنس والفصل يلزم أن تكون له^٣ مهيّة كلية، وهو محال^٤.

[٢١٢/١-٣/٦٢] قوله: وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّة بما مرّ.

وجّه الإمام الكلام ههنا بأنّ حقيقة الله - تعالى - لا تساوي^٥ حقيقة شيء آخر، لأنّ حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان وحقيقته^٦ - تعالى - منافية للإمكان، واختلاف اللوازم يستدعي^٧ اختلاف الملزومات.

وحرّر السؤال بأنّ مذهبك^٨ إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود، فيكون^٩ جميع وجودات^{١٠} الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -^{١١}.

والجواب: إنّ^{١٢} وجود الممكنات ليس نفس مهيّتها ولا جزءاً منها، بل عارض لها^{١٣}. واستضعفه بأنّ عروض الوجودات للمهيّات لا ينافي مشاركة الواجب إيّاها في مهيّة الوجود. وأيضاً كما يخالف^{١٤} حقيقة^{١٥} الله^{١٦} - تعالى -^{١٧} مهيّات^{١٨} الممكنات في اللوازم، كذلك يخالف^{١٩} وجوداتها في اللوازم، لأنّ حقيقته يقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات يقتضي الإمكان والقيام بالغير. فإنّ صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله - تعالى - مخالفة لوجودات^{٢٠} الممكنات في المهيّة، وهو خلاف ما ذهب إليه [٥٨]:

وكذلك قوله: «إنّه - تعالى - منفصل بذاته»، لأنّ ذاته - تعالى - لمّا كانت مساوية^{٢١}

- | | | |
|----------------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ق: + في. | ٢. م: تركب. | ٣. ص: - له. |
| ٤. م: - والأولى أن ... وهو محال. | ٥. م: لا يساوي. | ٦. ص: حقيقة. |
| ٧. م: يقتضي. | ٨. م: مذهبكم. | ٩. ص: ليكون. |
| ١٠. م، ق: م، ق: من الوجودات. | ١١. ج: - تعالى. | ١٢. ق، ج: بأنّ. |
| ١٣. ق: - لها. | ١٤. ج، ص: خالف. | ١٥. ج: حقيقته. |
| ١٦. ج: - الله. | ١٧. ق: - تعالى. | ١٨. ق: مهيّة. |
| ١٩. م: يختلف. | ٢٠. م: لوجود. | ٢١. م: متساوية. |

لسائر الوجودات في طبيعة الوجود^١ و امتياز الأشياء المتساوية^٢ في تمام المهية بعضها عن بعضٍ لابدّ وأن يكون بأمرٍ من خارج، وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زائد. وقد التزم هذا في إلهيات الشفاء بقوله: «الوجود لا بشرطٍ مشتركٍ بين الواجب والممكن، والوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقيقته. وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته - تعالى - عن غيره بهذا القيد السلبي [٥٩].»

قال الشارح: أمّا الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي منحلّة بما مرّ. وأمّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم ليس أمراً زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط؛ والكلام إنّما هو بحسب نفس الأمر. وأيضاً وجودات الممكنات ليست متحققة^٣ في الخارج، وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج إلى شيءٍ غير ذاته.

[١/٢١٢ - ٣/٦٣] قوله: هذا مبنيٌّ على أن الحدّ لا يحصل إلّا من الجنس و الفصل. مع أنّه ذكر في «الحكمة المشريّة» أن الحدّ قد يقع باللوازم، فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد، لجواز أن يُحدّد باللوازم [٦٠].

أجاب: بأنّ المراد ليس مطلق الحدّ، بل الحدّ المقتضي للتركيب أي^٤: الحدّ المركّب من الجنس و الفصل، أو من الفصول. فلمّا نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحدّ المقتضي له. ثمّ؛ لو كان المراد مطلق التعريف الحدّي فنقول: الحدّ إمّا بالذاتيات، أو باللوازم، وكلّ منهما منتفٍ؛ أمّا الأوّل فلما تبيّن؛ وأمّا الثاني فلاّنه ليس له لازمٌ، لأنّه منفصل الحقيقة عمّا عداه، فإنّ الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة إذ صفاته عندهم عين ذاته، بل لوازم مباينة^٥، فلا يمكن تعريفه باللوازم؛ أمّا^٦ المقارنة فلعدمها، وأمّا المباينة فلا متناع التعريف بالمباين.

[١/٢١٢ - ٣/٦٤] قوله^٧: وربّما ظنّ.

تحرير السؤال: أنّ الجوهر جنسٌ و^٨ حقيقته أنّه الموجود^٩ لا في موضوع، وهو صادقٌ على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركّباً من الجنس و الفصل.

١. م: الوجودية. ٢. م، ق: - المتساوية. ٣. م، ق: محققة.
٤. ص: في. ٥. ص: مقارن. ٦. ص: المفارق.
٧. م: لعلّ. ٨. ص: - و. ٩. ص: للوجود.

و جوابه: إنّنا لا نسلّم أنّه صادقٌ على الواجب.
 بيانه: إنّّه ليس يعنى به الوجود^١ بالفعل؛ أمّا أولاً فلاّنه لو كان المراد ذلك فكلّ من عرف أنّ زيداً جوهرٌ عرف أنّه موجودٌ بالفعل، وليس كذلك.
 و أمّا ثانياً: فلاّ أنّ الموجود بالفعل يكون بعلة^٢ و الذاتى لا يكون بعلة^٣؛ بل المعنى أنّ الجوهر مهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ وهذا المعنى غير صادقٍ على الواجب، إذا ليس له مهيةٌ يعرضها الوجود، و إنّما حقيقته عين الوجود. و لئن سلّمنا أنّ المراد الموجود بالفعل، و إنّّه صادقٌ على الواجب؛ لكن لا نسلّم أنّه جنسٌ، فإنّ SA13/ الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً بإضافة أمرٍ سلبى إليه. و إليه أشار بقوله: و اعلم ... إلى آخره.

[٣/٦٦١/٢١٤] قوله: و ذلك لأنّ^٥ أولى البراهين بإعطاء اليقين^٦ هو الاستدلال بالعلّة على المعلوم^٧.

إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس^٨ استدلالاً^٩ بالعلّة على المعلوم، و إلّا لزم أن يكون الواجب معلولاً؛

قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلوم هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فإنّنا^{١٠} في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أولاً، ثمّ نستدلّ به على سائر الموجودات. و أمّا القوم فيثبتون سائر الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود^{١١}.

و بعبارةٍ أخرى؛ نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و أمّا هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا^{١٢} أشرف و أوثق! [٦١]
 و الله أعلم^{١٣}!

- | | | |
|---|-------------------------|--------------------|
| ١. م: ق: الوجود. | ٢. م: لعلّة. | ٣. م: لعلّة. |
| ٤. ص: سلّمناه. | ٥. ص: أنّ. | ٦. ق، م: المتعين. |
| ٧. م: باعطاء ... المعلوم. | ٨. م: - ليس. | ٩. م: استدلال. |
| ١٠. م: فإنّ. ص: و إنّنا. | ١١. م: على وجود الواجب. | ١٢. ق، ص: فطريقنا. |
| ١٣. م: و الله تعالى أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب. | | |

تعليقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط الرابع)

١. لا يخفى على الناظر أنَّ المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة عللاً بالقياس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك.

ثم لا بدّ من حمل «الوجود» في هذا الموضع على الموجود؛ لأنّ المقول بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس إلى الوجودات الخاصة، مثلاً ليس وجود العلة أقدم في كونه وجوداً من وجود المعلول، بل العلة أقدم في كونه موجوداً بالنسبة إلى المعلول. فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس إلى المهيئات لا الوجود بالقياس إلى الوجودات. وأيضاً قد تقرر في موضعه أنّ الأمور العامة هي المشتقات المحمولات على المهيئات بـ«هو هو»، لا المبادي التي لم يحمل عليها، لكن بعض كلماتهم مشعرٌ بكون المبادي أيضاً من الأمور العامة، مثل قولهم: «الوجود زائدٌ في الممكن». فتأمل! هذا.

ثم أقول: الأصوب أن يُحمل كلام الشارح على معنى أنّ الوجود المطلق لمّا كان عارضاً بالقياس إلى الوجودات الخاصة وقد تقرر أنّ كلّ ما هو عارضٌ لشيءٍ فعروضه له وحمله عليه مفتقرٌ إلى علةٍ ولهذا فسروا الذاتي بما لا يعلّل والعرضي بما يعلّل، فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها إلى علةٍ. وأمّا إنّ تلك العلة هي الوجودات الخاصة أو غيرها فليس منه أثرٌ في كلام الشارح، بل حيث قال: «فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علةٍ» ولم يقل: بل هو معلولٌ مستندٌ إليها ربّما يشعر بأنّه جعل العلة غير الوجودات الخاصة؛ ويحمل الوجود المطلق على الموجود المطلق والوجودات الخاصة

على الموجودات المخصوصة. فمعنى كلام الشيخ حينئذٍ إنَّ النمط الرابع في ذكر الموجود المطلق أنَّه لا يساوق المحسوس. وينقسم إلى الواجب والممكن وعلله؛ لأنَّ كلَّ علَّةٍ فإنَّما هي علَّةٌ لثبوت الموجود المطلق وعروضه للمهيَّات الموجودة، فصَحَّ أنَّ الكلام في الوجود المطلق وعلله، ولم يرد ما أوردنا.

ثمَّ إنَّه تسامح في العبارة وجعل المعلول هو الموجود المطلق باعتبار ثبوته للمهيَّات، مع أنَّ المعلولات هي المهيَّات من حيث إنَّها موجودة، لأنَّ الأثر المترتب على التأثير على رأى المشائين هو الوجود. وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «لا نسلم أنَّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً...» إلى آخره، وكذا ما ذكره بقوله: «وأيضاً إنَّما يلزم أنَّ يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج»، لأنَّه مبنيٌّ على أنَّهم لا يطلقون المعلول إلَّا على الموجودات الخارجيّة اصطلاحاً، وقد ذكرنا أنَّ هذه مسامحةٌ منهم للتنبيه على أنَّ الأثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود؛ وكذا ما ذكره بقوله: «و نقول: أيضاً مطلق الوجود...» إلى آخره، لما ذكرنا من أنَّ المراد من العلّية والمعلولية ماذا؟

وأمَّا ما أوردته بقوله: «لقائل أن يقول» فيندفع بما استدلَّ به في موضعه من أنَّ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً بالنسبة إلى أفرادهِ، ومثل هذا الإيراد ليس له وَقَعٌ في هذا المقام، إذ ليس غرض الشارح إلَّا توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقرَّ رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب، فإنَّ أوردَ الإيراد فإنَّما يوردُ على دليله لو ورد، وإلَّا فلا. وما نقله بقوله: «على أنَّ من النَّاسِ مَنْ ذهب إلى أنَّ الاشتداد والضعف اختلاف في نفس المهيَّة»، فمبنيٌّ على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف، وذلك لأنَّ مرادهم أنَّ الأشدَّ بالنوع مخالفٌ للأضعف، لا أنَّ التَّوَع موجودٌ فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف، والثاني هو التشكيك في المهيَّة دون الأوَّل.

وإنَّ أريد أنَّه يلزم حينئذٍ أن يكون الجنس مقولاً بالتشكيك بالقياس إلى نوعي الأشدَّ والأضعف، فمن المعلوم أنَّه لا يلزم بل نقول: نفس أحد النوعين أشدَّ من نفس النوع الآخر، لأنَّ أحدهما أشدُّ من الآخر في صدق الجنس. فتأمَّل!

٢. العرضي وإن كان متّحداً مع الشيء في الوجود، لكن يتأخّر عنه باعتبار أن تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدّم على تعلقه بالعارض، وقد صرّح بذلك الشيخ في منطق الشفاء، وقد ذكر أيضاً أن الطبيعة لا بشرط /DA2/ شيء متقدّم على الطبيعة بشرط شيء تقدّم البسيط على المركّب، مع تصريحه في مواضع على اتّحادهما بحسب الوجود، فظهر أن الاتّحاد في الوجود لا ينافي تقدّم أحدهما على الآخر، كيف وقد يتقدّم المعروض على عارضه في الزمان أيضاً؟! كما يشاهد من أن زيدا مثلاً موجودٌ ولم يكن أبيض مثلاً ثم صار أبيض، مع أن الأبيض متّحدٌ معه في الخارج.

ولئن تنزّل عن ذلك المقام فنقول: فعلية الذات متقدّم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرّح به بعض المحقّقين، ولعلّه هو المراد بالعلية والمعلولية. ولو جعلت العلية باعتبار الاتّصاف والحمل على ما أشرنا فالاندفاع في غاية الظهور.

٣. قد عرفت أنه مبنيّ على أنّهم اصطَلَحُوا في إطلاق المعلول على الموجود الخارجي. ولا يخفى على الناظر في كلامهم أنه وإن كان كذلك، لكنّهم كثيراً ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي أيضاً.

و يرد على قوله: «فيكون كلّ شيء موجوداً بوجودين»، أن موجوديته إنّما هو بالوجود الخاصّ لا بالوجود المطلق، كما قالوا في موجوديته - تعالى - : إنه بالوجود الخاصّ الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحقّقه فيه.

وكذا على قوله: «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصّة»، إنه إنّما يلزم ذلك لو كان العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته، لأنّ التصوّر هو الوجود الذهني للشيء بصورته، ولهذا فسّروا التصوّر بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه. وأمّا إذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل و ذلك بأن يتّصف شيء ما في العقل به، فلا ينفكّ حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فردٍ منه - وهو الفرد الذي كان ذلك الشيء موجوداً به. و ورود هذين الأخيرين مبنيّ على أن ما ذكره بقوله: «و نقول أيضاً» معارضةً واستدلالاً على ما هو الظاهر.

ثم المراد «بمطلق الوجود» في توجيه الإمام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات، لعدم ملائمة قوله: «فإن لفظ الوجود مهملة» معه؛ ولا الوجود المطلق الكلّي، وهو ظاهر.

و حينئذٍ يمكن رجوع الضمير إلى الوجود المراد منه الوجود في الجملة. إلا أن مصداقه إنما هو وجود الممكن؛ ولا حاجة إلى ارتكاب هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ.

٤. لا يخفى على أحد أن كل صفة ثابتة لفرد مهية فهي ثابتة لتلك المهية في ضمن هذا الفرد، ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع مهيتها في الوجود العيني على رأي المحققين كالشيخ و من يحدو حدوه، ممن ذهب إلى وجود الطبائع في الأعيان، فكل ما ثبت له ويتحد معه في الوجود يثبت للمهية ويتحد معها أيضاً، ومن المعلوم إن الإحساس ثابت للفرد و المحسوس محمول عليه؛ فلا بد من ثبوت الإحساس و حمل المحسوس على المهية لا بشرط شيء، فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد، بل إنما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال.

و حينئذٍ نقول: لا يخفى على المنصف إن كل محسوس بالاستقلال والأصاله فله هوية و هاذية تدخل فيها الأعراض المعينة سواء كانت موضعاً أو وضعاً أو غير ذلك، وذلك لأن المتأصل في المحسوسية هو هذه الذات مثلاً، ويدخل في هاذيته أمر جزئي معين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمي تشخصاً أو مشخصاً أو غير ذلك، ولا شك أن ما يدخل فيه ذلك الأمر المعين الجزئي لا يصدق على شيء آخر لم يتحقق فيه ذلك الأمر لا في الخارج و لا في ذهن أيضاً، إذ الموجود في ذهن لا ينفك عنه ذلك الأمر و إلا لم يكن الموجود ذلك الشخص. و على هذا يندفع جميع ما أورده صاحب المحاكمات؛ أمّا الأول: فلأننا نختار الشق الأول، وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال: «لا محالة»... إلى آخره، و المنع ساقط على ما قررنا.

و أمّا الثاني: فنختار الشق الأول فيه أيضاً و يسقط المنع عنه كما ذكرنا.

و أمّا الثالث: فلأننا نختار أن الطبيعة الكلية نفس الشخص في الخارج بمعنى أنهما موجودان فيه بوجود واحد، لكن ذلك لا يقتضي أنها محسوسة بالأصاله و الاستقلال.

وأما الرابع: وهو المشار إليه بقوله: « وقوله: فإنه من حيث هو كذا موجودٌ في الخارج، وإلا فلا يكون هذه الأشخاص أناساً، فيه منع» /DB2/ ... إلى آخره؛ فلأن معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج؛ فإذا صدق أن هذه الأشخاص أناسٌ في الخارج، فلا بد من تحقق الإنسان في الخارج أيضاً. نعم، في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول إلا في الذهن، وكذا الموضوع.

٥. للمعتز أن يقول: لا يمكن أن يكون المراد بالطبيعة المشتركة، البيعة الموضوعة للاشتراك في العقل؛ إذ حينئذٍ يصير الكبرى منظوراً فيها؛ إذ الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل يجوز أن تكون محسوسةً في الخارج، فلا بد أن يكون المراد منها المعنى الآخر، ولا شك في عدمها حينئذٍ. ولا يذهب عليك أن الاعتراض بهذا التوجيه يرجع إلى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «و أيضاً: إن عني بقوله: لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين» ... إلى آخر ما قال؛ والجواب حينئذٍ ما قررنا وحققنا.

٦. للمعارض أيضاً: أن يستأنف كلامه ونقل الكلام إلى أجزاء الأعضاء وأجزاء الأجزاء وهكذا، أو ليس غرضه إلا إيقاع الشكّ و عدم إتمام الدليل و يحصل مقصوده بهذا الوجه، فالحق أن يحمل كلام الشيخ على أنه استأنف الكلام في جميع الحقائق، أعضاء كانت أو أجزاء لها، الأولى أو الثانية بالغاً ما بلغ. وذكر الأعضاء للتمثيل، وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق في هذا الكلام؛ لأنه إذا كان الحال في الأعضاء كذلك أي: أخذت من حيث إنها كليّة مشتركة، فلا يستدعي إدراكها كون الإنسان محسوساً.

٧. وأيضاً: على هذا التقدير اللازم، أن حقيقة الكلية مجردة و جميع الماديات و الممكنات شريكة له حينئذٍ في هذا الحكم، لا أن ذاته مجردة. ويمكن أن يقال: مراد الشارح أن الشيخ أولاً حكم حكماً كلياً على كلّ حقيقة من غير أن يكون الواجب - تعالى شأنه - داخلاً في هذا الحكم الكلي. ثم لما كان هذا الحكم يصلح سبباً للتعجب في خروج الواجب - تعالى - عنه في الواقع على ما توهّم، تعجب منه وقال: كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي أثبتنا لجميع الحقائق وهو الاستغناء من المادة للمبدأ الذي هو محقق جمع

تلك الحقائق. وكلمة «كيف» في عبارة الشيخ ولفظ «التعجب» في كلام الشارح يناديان على أن المراد ما ذكرنا لا ما ذكره، وحينئذ يندفع مجموع الإيرادين.

ومحصله، أنه إذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقائق كان مستغنياً بطريق الأولى، وحينئذ لا يكون تمثيلاً إقناعياً، لأن ما توهم أنه فرع وهو الواجب - تعالى - ثبوت الحكم له أولى وأظهر مما جعل أصلاً وهو الحقائق. والإمام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه إقناعي.

وأنت تعلم أن هذا التوجيه يجعل الكلام راجعاً إلى أن العلة لا بد أن تكون أشرف من معلوله، فإذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة، وهذا كما ترى مقدمة خطائية ونظيره ما ذكروا في كون المحوي لا يكون علةً للحاوي إن المحوي أخس منه والأخس لا يكون علةً للأشرف؛ وقد منع ذلك في مقام البرهان وحكم بكونه خطائياً وما نحن فيه من هذا القبيل، فلم يندفع كلام الإمام بهذا التوجيه. ولم يغفل الإمام عن الدقيقة، بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطابي إقناعي برهاني؛ فتأمل!

٨. فإن قلت: يمكن اختيار كلا الشقين من التردد، أما الأول فبأن نمنع قوله: «امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد أيضاً» ويسند بأنه يجوز أن تقتضي المهية كون غير ذلك الجزئي ممتنعاً وذلك الجزئي واجباً، وأما الثاني فبمنع DA3/ قوله: «فتكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير»، إن أريد الغير الخارج عن الشخص، ومسلم إن أريد غير المهية. لكن نمنع بطلان اللازم حينئذ، إذ يجوز أن يكون هو الشخص.

قلت: هذا الدليل مبني على ما ذهب إليه الشيخ وغيره من المحققين. على أن ليس الشخص أمراً موجوداً داخلاً في الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب إليه المتأخرون.

على أنه يمكن دفع الثاني بأن الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم المهية دون الشخص من حيث هو شخص، ودفع الأول بأن المهية وإن فرضنا اقتضاها الوجوب بالنظر إلى بعض الأفراد وامتناعه بالنظر إلى البعض، فبالنظر إلى نفسها لا يخلو حالها من الثلاث: فإما أن يقتضي وجوب نفسها، أو إمتناعها، أو إمكانها. والثالث ظاهر الفساد، و

كذا الأول و هو أنّ المهيّة تقتضي وجوب نفسها إذ حينئذٍ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشياً من تشخصه المنضم إلى مهيّته، فلم يكن ممتنعاً لذاته بل لجزئه، ولا شك أنّ الجزء غير الكلّ، فيكون ممتنعاً لغيره، فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر. فإن قيل: يجوز أن يكون الجزء الآخر غير ممتنع بالذات، وإنما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع؛

قلت: المجموع محتاج إلى جزئه و المحتاج إلى الغير ممكن، فلم يكن شيء من المركّبات ممتنعاً لذاته، هذا.

لكن لقائل أن يقول: فحينئذٍ يكون النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته بهذا الدليل بعينه. لا يقال: الممتنع بالذات ليس النقيضين، بل اجتماعهما؛

لأنّا نقول: الاجتماع صفة محتاجة إلى موصوفه أي: النقيضين فيلزم بناءً على ما ذكرت أنّ المحتاج إلى الغير ممكن أن يكون ممكناً، فبقي الثاني و هو إنّ المهيّة تقتضي امتناع نفسها، و حينئذٍ يلزم امتناع ذلك الجزئي الواحد، فيلزم امتناع الواجب - تعالى شأنه - عن ذلك، هذا خلف.

فتأمل في أطراف الكلام، تحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام!

٩. ما هي علل المهيّة هي الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا شيء، لأنّهما بهذا الاعتبار جزءان للمهيّة، و المحمول على النوع المتّحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيء و هو اعتبار كونهما جنساً و فصلاً، و حينئذٍ يندفع السؤال.

و أمّا ما ذكره في الجواب فليس بشيء، لأنّ الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا عين المادّة و الصورة الخارجية على ما قرّره بعض المحقّقين.

و حينئذٍ نقول: نفي العلّية الخارجية إن كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فينفي عنه العلّية العقلية أيضاً، و إن كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما يثبت له العلّية العقلية يثبت له العلّية الخارجية. و الحقّ إنّ الأجزاء المحمولة و إن كانت محمولةً في العقل و ذلك يقتضي اتّحادها مع كلّها في الوجود العقلي لكن لا شك أنّ الحمل يقتضي أيضاً نحواً آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير في الذهن، فالجنس و الفصل لهما

وجود في العقل ممتاز عن النوع و وجود متّحد به مع نوعه، فالعلية باعتبار هذا الوجود المغاير. وأما في الخارج فليس لها وجود مغاير للكلّ أصلاً؛ فتأمل!

ثم أقول: كون الجنس محمولاً على النوع و متّحداً معه في الوجود لا ينافي تقدّمه عليه بالذات، إذ يجوز أن يكون تعلّق الوجود بالجنس متقدّماً بالذات على تعلّقه بالنوع، إذ معنى التقدّم يرجع إلى نوع أحقيّة وأليقيّة. قال الشيخ في الشفا: «إنّ الطبيعة لا بشرط شيء متقدّم على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء تقدّم البسيط على المركّب». وقد تقرّر ذلك في كلامه؛ وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين. وبالجمله هذا الاحتمال لا ينقبض عنه العقل و يتلقّاه بالقبول.

١٠. يشبه أنّ الماديّة والصورية من قبيل التصوريّة والتصديقية بمعنى المنسوب إلى المادّة والصورة، بأن يكون فرداً من المادّة أو الصورة، وهذا في أصل DB3/الإطلاق. و حيثنّ كان إطلاق الماديّة والصورية في الأعراض ليس على سبيل الحقيقة، ولهذا قال: «لفظ كان»، وهذا توجيه كلام الشارح في توجيه لفظ «كان»، ولا ينافي ذلك اشتهاهما فيما يتناول الأعراض أيضاً وهو جزء يكون المركّب معه بالقوّة و جزء يكون المركّب معه بالفعل، إذ ذلك إمّا بسبب كونه مجازاً مشهوراً أو صار حقيقة عرفية. واستعمال الشيخ لفظ «كان» نظراً إلى اصل الوضع، كما إنّ تركها في بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظراً إلى العرف الطاري؛ هذا.

وأما ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد، أمّا أولاً فلأنّ الشيخ عبّر عن المعلول بلفظ «الشيء» ليتناول جميع المعلولات؛

و أمّا ثانياً فلأنّ تخصيص الحكم تحكّم بحث لا طائل تحته! وأما ثالثاً فلما مثّل به الشيخ من المثلث، والظاهر أنّه حمّله على النظر والشبيه، وفيه تكلف، فالشارح - رحمه الله - حمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر منه، فحمل العلة على ما يتناول الأعراض أيضاً، ولهذا أورد حديث الموضوع واعتذر عن قبل الشيخ في تركه في التقسيم بأنّ ليس غرض الشيخ استيفاء أقسام علل الوجود، بل إنّ العلة تنقسم إلى علة المهيّة وإلى علة الوجود، وقد ذكر من أقسام علة الوجود القسمين المشهورين منها. وليس في كلامه ما

يدلّ على الحصر، بل لا يخلو كلامه عن الإشارة إلى أنّ علّة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال: «فقد يتعلّق بعلةٍ أخرى أيضاً».

وأما إن كلمة «قد» لجزئية الوقت دون الحكم قد عرفت جوابه مراراً، وهو إنّها كثيراً ما يستعار لجزئية الحكم. قال الشارح في التجريد: «ثمّ العدم قد يعرض لنفسه»، وفسّروه بأنّه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره؛ وقال المنطقيون: «قد» يكون سوراً للسلب الجزئي، وجزئية الحكم إمّا لجزئية الوقت أو الوضع إلى غير ذلك. وعلى ما قرّرنا يندفع جميع ما أورده ههنا على الشارح.

[٣/١٤١/١٩٣] قال الشارح: لكن الغرض ههنا الفرق بين عللٍ يفتقر الشيء ...

أقول: يظهر من هذا الكلام إنّ المراد بعليّة الشيء بالنسبة إلى مهية المعلول أنّ عليّته ليست باعتبار الوجود الخارجي، فالعليّة باعتبار المهية. أمّا باعتبار الوجودين أو باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل، والجنس والفصل وإن كانا متّحدين مع المهية في الذهن أيضاً باعتبار نحو وجود عقلي، فيغاير أنّها أيضاً بحسب نحو آخر من الوجود والعليّة باعتبار هذا الوجود وإن لم تكن الجزئية بهذا الاعتبار. وإنّ حيل كلامه على أنّ عليّة الجنس والفصل باعتبار أخذهما بشرط لا شيء فلا شك أنّهما بهذا الاعتبار كانا مادّةً وصورةً، فكانا علّةً بحسب الوجود الخارجي أيضاً.

ولكلام الشيخ محمّل آخر، وهو إنّ المركّب محتاجٌ إلى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً، بل هذا الاحتياج من حيث الذات وإن كان مقارناً للوجود، بخلاف الاحتياج إلى الفاعل والغاية، فإنّه للإخراج من العدم إلى الوجود؛ فتأمّل!

[٣/١٥١/١٩٣] قال الشارح: والشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم ...

لا شك أنّ المثلث والسريّر له علل المهية وإن كان لا يطلق عليها لفظ المادّة والصورة اصطلاحاً، فلم يصحّ قوله: إنّ هذا القسم ليس له علل المهية. وأيضاً لم يصحّ ما يشعر به قوله حيث قال: «و الأوّل يحتاج DA4/ في وجوده إلى علّةٍ توجده وإلى موضوع يقبله»

من عدم احتياجه إلى غيرهما، إذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم إلى غيرهما كالأجزاء.

و الحق أن يُحمل المادّة و الصورة في كلام الشارح على ما يتناول أجزاء الأعراض مسامحةً و تشبيهاً، و حينئذٍ يصير الأعراض المركبة كالمثلث و الجوهر المركبة من الجوهر و العرض - كالسرير - داخلاً في القسم الثاني، و حينئذٍ لا ورود لشيء أصلاً. لكن يخدشه أنه إذا كان الأمر كذلك فكما أن القسم الأوّل كان منقسماً إلى الجوهر و العرض فكذا الثاني، إذ كما أن البسيط ينقسم إلى جوهر و عرض فكذا المركب؛ نعم! لم يتحقّق التركيب من الأجزاء الخارجية في الأعراض بأن يتحقّق فيها أجزاء كان بعضها مناسباً لطبيعة الجنس يؤخذ منها الجنس و بعضها مناسباً لطبيعة الفصل مأخوذ منها الفصل، كما صرّح به في الشفاء. لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب؛ فتدبر!

١١. فيه بحث، إذ اللازم ممّا ذكره احتياج كونه فاعلاً إلى العلّة الغائية، و أمّا كون الغاية فاعلاً لهذا الكون فلا يلزم، إذ لعلّ احتياجه إلى الغاية من قبيل احتياج الشيء إلى شرط، بل كلامهم في بحث مبادي أفعال الحيوان - على ما مرّ تكلمه في النمط الثالث - مائل إلى أنّها شرط بعيد، حيث قالوا: إذا تصوّر الفاعل حصول النفع أو دفع الضرر في فعل، فينبعث عن ذلك تصوّر الشوق، ثمّ تنبعث منه الإرادة، و تنبعث منها الحركة؛ إذ معلوم أنّ تصوّر النفع ليس فاعلاً للشوق و لا الشوق فاعلاً للإرادة، و كذا الإرادة بالنسبة إلى الحركة؛ فتأمل!

[٣/١٦١/١٩٣] قال الشارح: و الغاية في القسم الأوّل توجد مقارنة....

من الظاهر أنّ الواجب عليّته الغائية بالنسبة إلى أفعاله ليس باعتبار تصوّره ذاته، فليس عليّته الغائية بحسب المهيّة و الوجود العقلي، بل إنّما هي باعتبار وجوده العيني، كما أنّ فاعليته كذلك أيضاً، فهو باعتبار هذا الوجود فاعلاً باعتبار أنّه مؤثّر، علّة غائيّة باعتبار أنّه علّة لفاعليته؛ و أنت تعلم أنّ هذا الاحتمال - و هو إن كان ذات الفاعل علّة

لصفة فاعليته - يجرى في الحوادث أيضاً، إذ لا شك أن الفاعلية صفة لا بد لها من علّة، و يجوز أن تكون علّتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي، و يجوز أن يكون غير الفاعل و كانت العلّة باعتبار وجوده الخارجي لاعتبار المهيّة و التصرّ.

إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعراً بتخصّص هذا الاحتمال في القسم الأول. اللهم إلا أن يقال: إنّه كان نظراً إلى الأغلبية، و فيه تعسف!

و بما قرّرنا ظهر اندفاع ما أورده الامام، إذ العلّة الغائية لا يلزم أن تكون علّيتها باعتبار التصوّر حتّى يلزم تحقّق الشعور في الطبائع و لا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علّة لصفتها الفاعلية، و لم تكن فاعليتها مستندة إلى غيرها كالعلّة القديمة؛ فتأمل!

و أمّا الجواب الذي ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر من تقسيم المركّبات إلى المواليد، حيث كان متضمناً لنفي الشعور عن المعادن و النبات، فكيف عن البسائط! فتأمل!

١٢. أقول: يمكن أن يقال: الغاية أعمّ من العلّة الغائية، قال المحقّق الشريف في حاشية شرح القاضي: «كلّ حكمية و مصلحة تترتب على فعلٍ تسمّى غايةً من حيث إنّها على طرف الفعل و نهايته، و فائدةً من حيث ترتبها عليه، فتختلفان اعتباراً و تعمان الأفعال الاختيارية و غيرها، و أمّا الغرض فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، و يسمّى علّة غائية له». و قال في حاشية المطالع: «أراد بالعطايا السيّالة الوجودات الخاصّة و ما يتبعها من الكمالات، فإنّها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجنب المنزّه أفعاله عن العلل الغائية و الأغراض و إن كانت مشتملة على حكمٍ و مصالح لا تُصحى، و يسمّى غايات». هذا كلماته. و على هذا القول اثبات الغايات في أفعال الطبائع لا يستلزم اثبات العلّة الغائية حتّى يلزم أن يكون لها شعورٌ و تصوّرٌ. إلا أن يثبت الإمام أن مرادهم من الغاية هي العلّة الغائية؛ تأمل!

١٣. أقول: حمل صيرورة المادّة مادّةً بالفعل على تحصلها بالفعل، لا على صيرورتها متّصفّة بوصف كونها مادّةً و محلاً للصورة، إذ حينئذٍ لا يلزم كون العلّة الأولى علّة لذات المادّة، بل إنّما يلزم علّيتها لوصفها أي: كونها مادّةً و محلاً للصورة. و الظاهر من كلام المتن و الشرح علّيتها بالنسبة إلى ذوات كلّ مادّةٍ و صورةٍ، لكن ما ثبت فيما مرّ هو أن

فاعل المركب لابد أن يكون علّة لوصف الجمع بين المادّة والصورة - الذي مرجعه وصف كون المادّة محلاً للصورة -، لا أنّه علّة لتحصل المادّة بالفعل؛ ولهذا أورد في مثاله السرير. فإن قلت: صدر الشيخ هذا الفصل بالإشارة مع ظهور الدعوى وبدايتها، وأورد الفصل الذي يليه بلفظ «التنبيه» مع أن كون الموجود منقسماً إلى الواجب والممكن موقوفٌ على إثبات الواجب، وكان غريباً في النظرية

قلت: أمّا الأوّل فقد أوما إلى توجيهه الشارح المحقق، حيث خصّ العلّة بالفاعلية حتّى يحتاج إلى نفي ما عداه ويصير نظرياً؛ وأمّا الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر ومجرد احتمال العقل، لا التقسيم بحسب نفس الأمر، وحينئذٍ لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج إلى الدليل، فتأمل!

١٤. أقول: كأنّ الإمام حمل الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلّة والسببية على ما هو الظاهر من لفظ «الاقتضاء». وظاهر أن ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى، وإلا يخرج الواجب - تعالى - على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل في تعريف الممكن، إذا الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلّة؛ بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض المحققين، فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في عدمه ويكون موافقاً للمشهور من تفسير الإمكان بسلب الضرورة /DB4/ عن طرفي الوجود والعدم وملائماً لما مرّ من الشيخ في الفصل السابق عليه - على ما لا يخفى على الناظر فيه.

و حينئذٍ نقول: معنى كلام الشيخ أن الممكن أي: ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصير موجوداً من ذاته وإلا لكان وجوده ضرورياً، فتعيّن أن يكون وجوده من غيره. إذ من المحال ضرورة أن يكون موجوداً لا من ذاته ولا من غيره وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح، وهذا توجيه حسن لا يحتاج إلى تكلف أصلاً.

ثم لا يخفى إنّ هذا الكلام موقوفٌ على أنّه لم يرجّح أحد طرفي الممكن من ذاته من غير أن يصل الرحجان إلى حدّ الوجوب، والشيخ لم يتعرّض له، ولعلّ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخّرين!

١٥. إنَّما يلزم الاستدراك لو أريد الملزوم مع اللازم، والظاهر أنَّ مراد الشارح من «أنَّه إشارة إلى فساد القسم الثاني» أنَّه ذكر هذا وأراد به لازمه، وهو فساد القسم الثاني، وحينئذٍ لاستدراك.

و أمَّا اعتراضه الآخر فمندفعٌ أيضاً بأن ليس مراده - رحمه الله - أنَّ منطق كلام الشيخ و مراده من قوله: «فإنَّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه» معنى استحالة الترجُّح بلا مرجِّح بعينه، بل مراده أنَّ في هذا الكلام إشارةً لطيفةً إليه؛ على أنَّ يكون ذلك دليلاً على ما ذكر، فكان هذا من قبيل الإشارة بالممدول إلى الدليل فيما إذا كان الممدول بحيث ينتقل منه إلى دليله، كما في قضايا قياساتها معها.

١٦. يمكن أن يقال: نختار الثاني والمنع مندفعٌ بأنَّ الكلام في العلة المستقلَّة، والعلَّة المستقلَّة للجملة لا بدَّ أن يكون علةً لكلِّ واحدٍ من آحادها، إذ لو احتاج واحدٌ منها إلى غيره لاحتاج الجملة إليه أيضاً بالضرورة. فلم يكن ما فرضناه علةً مستقلَّةً علةً مستقلَّةً. وفيه بحث؛ لأنَّه إنَّ أريد أنَّ العلة المستقلَّة للجملة لا بدَّ أن يكون بعينها علةً مستقلَّةً لكلِّ واحدٍ من آحادها، فغير مسلم؛ كيف و الجملة قد يحصل أجزائها على التدريج؟! فعينئذٍ لو كان العلة المستقلَّة للجملة علةً لكلِّ واحدٍ واحدٍ يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلَّة؛

وإن أريد أنَّها لا بدَّ أن تكون علةً مستقلَّةً لكلِّ واحدٍ من آحادها بعينها أو مشتملةً على علةً آحادها، فمسلم؛ لكن نقول: يتحقَّق في الجملة جزءٌ هو كذلك وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، فإنَّه علةً مستقلَّةً للجزء الأخير وللكلِّ أيضاً، إذ بإيجاده المعلول الأخير توجد الجملة ولا تحتاج الجملة بعد ذلك إلى تأثيرٍ آخر، و مشتملٌ على عللٍ كلِّ واحدٍ آخر غير المعلول الأخير.

و أمَّا أنَّ الفاعل عدوّه من أقسام العلة الخارجة، فكيف يكون جزءاً؟ ظاهر الفساد، إذ الكلام في أنَّ المؤثِّر في الكلِّ لمَّ لا يجوز أن يكون جزءه؟ وهو أوَّل الكلام. ولا ينافي ذلك أن يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً كونه خارجاً، لأنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ المؤثِّر لا يكون جزءاً.

والتفصيل: أنه إن أريد بعلّة الجملة الفاعل المستقلّ فنختار أنّها جزء الجملة، وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية وعلّته ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، وهكذا؛

وإن أريد العلّة التامّة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار أنّها عين الجملة، إذا العلّة بهذا المعنى لا يلزم أن يكون متقدّمةً على المعلول، بل قد يتأخّر عنه كما في المعلول المركّب على ما هو المشهور، وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب - تعالى - والعقل الأوّل؛ فتأمل!

١٧. هذا الكلام يدلّ على تصوّره أنّ بناء الكلام على إبطال التسلسل، وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الإمام في الشرح أيضاً، وصرّح به الإمام في شرحه؛ وليس كذلك، إذ ليس بناء الكلام إلّا على فرض تحقّقه وتسليمه وإثبات المطلوب منه، وقد أوماً إليه الشارح حيث قال: «بل ذكر الثالث وأراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه». وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في أنّ المطلوب ليس إلّا إثبات الموجود الخارج عن السلسلة، وأنّه واجب الوجود على تقدير التسلسل. وأما أنّ وجود هذا الموجود كان منافياً لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلّق الغرض به، ولم يتعرّض له الشيخ.

والعجب أنّ الإمام بعد ما صرّح في شرحه بأنّ المطلوب إبطال التسلسل، قرّر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الأمر الخارج، لا إبطال التسلسل، وهذا منه عجب! والشارح المحقّق لم يؤاخذ عليه بهذا وصاحب المحاكمات لم يتفطّن به أيضاً، فهذا عجب في عجب في عجب!! وعلى هذا كان طريق السؤال أن يقال: إذا تعاقبت الأمور المتسلسلة لم تتحقّق جملة موجودة حتّى تحتاج إلى علّة خارجة؛ فتأمل!

١٨. DA5/ تقدّم العلّة بالزمان على المعلول بأن يكون التأثير والايجاد حين وجودها

يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن لا ينعدم العلّة بعد الإيجاد، بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة إلى معلوله. ولا يخفى أنّه حينئذٍ ينتهض الدليل، إذ تتحقّق سلسلة

موجودةً معاً.

و ثانيهما: أن ينعدم العلة بعد الإيجاد، وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته، والدليل إنما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه ويقارنه وهو التقدم الزمني، إذ التقدم الزمني يتحقق في الصورة الأولى مع صحة إقامة الدليل، فعلم أن تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزمني، بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة. وبناء كلام الشارح - رحمه الله - على أن الدليل إنما يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن المعدوم لا يؤثر في الموجود

و ثانيهما: أنه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته، إذ لو ثبتتا لحصل جملة موجودةً معاً وتمّ الدليل. ولما كان ظاهر كلام الإمام لم يلائم الحمل على الثاني، حملته على الأول. ثم؛ لما كان أحد أنواع التقدم الزمني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارناً له ملازماً معه، فلا يبعد كل البعد أن يحمل التقدم الزمني على ما يقارنه ويلزمه، أشار إلى أن مراد الإمام هو هذا، ويؤيده أن ما ذكر في أول النمط الخامس هو إثبات أن بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل، لا أن تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز؛ فتأمل!

١٩. فإن قلت: هذا الدليل منقوضٌ بالصور النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة، لجريانه فيهما؛

قلت: لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودةً بل الموجود دائماً واحداً منها، فلا يمكن طلب علة الجملة، بل إنما يطلب في كل وقتٍ ما هو علة واحد منها موجود في ذلك الوقت.

و الكلام بعد محل نظر، لأن تلك الجملة وإن لم تكن موجودةً في آنٍ واحدٍ، لكنها موجودة في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي، وكما أن الموجود المجتمع الأجزاء يحتاج إلى علة لكونه ممكناً أو ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الأجزاء يحتاج إليها لذلك؛ فتأمل!

ثم أقول: حاصل دليل الشيخ يرجع إلى أنه لما كان كل واحدٍ واحدٍ وسطاً بين علتين

خارجتين فالمجموع كذلك، وادّعى أنّ حكم المجموع هيهنا لم يخالف حكم الآحاد وإن كان قد يخالفه، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون المجموع وسطاً بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهي لم يتحقّق طرف خارج عنها فلا يردّ أنّ المجموع وسطاً بين طرفين هما جزء السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض أولاً.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الدليل من الشيخ دليل إبطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور هيهنا على ما عرفت هو دليل إثبات الواجب على تقدير تسليم تحقّق التسلسل، فالبرهانان لا يشتركان في الدعوى، فنقله هيهنا لا يخلو عن ركاكة!

٢٠. DB5/ يمكن أن يقال: لعلّ هذا اصطلاحٌ منهم، والفرق إنّما هو في الاصطلاح لا في اللغة.

[١٩٧/١-٣/٢٥] قال الشارح: فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية.

أورد عليه أنّ دعوى الأولوية ممنوعة؛ بل نقول: ذلك البعض أولى بالعلية بالقياس إلى الجملة، وعلته علة جزئه الذي هو ذلك البعض، وبالنسبة إلى الجملة علة بعيدة، كيف ولو صحّ أنّ علة العلة أولى بالعلية فيلزم أن تكون العلة البعيدة أولى بالعلية بالنسبة إلى معلول معلوله؛ هذا خلف!

على أنّا نقول: لما ثبت أنّ العلة المستقلة للجملة لا بدّ أن تكون علة مستقلة لكل واحدٍ أو مشتملة على علة كلّ واحدٍ فما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية كان أولى بالعلية للجملة.

٢١. أراد - رحمه الله - بالعلة المطلقة على ما هو الظاهر العلة المستقلة، فلا غبار؛ لأنّ العلة المستقلة للجملة لا بدّ أن تكون علة مستقلة لكل واحدٍ من آحاده، إذ لو استند شيءٌ من آحاده إلى غيره لاحتاج الجملة إليه بالضرورة، فلم يكن ما فرضناه مستقلاً مستقلاًً بإيجاد الجملة؛ هذا خلف! وأما العلة «بالحقيقة» في قوله: «لم تكن علة للجملة بالحقيقة» لو لم يكن المراد منها المستقلة كان هذا الكلام في محلّ المنع. إذ علة الجزء مطلقاً علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقةً لا مجازاً، ولو كان المراد منها العلة المستقلة

يرجع إلى ما ذكره الشارح؛ فتأمل!

[١٩٧-٣/٢٦] قال الشارح: لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ

فيه بحثٌ، لَأَنَّهُ تَبَيَّنَ فِيْمَا سَبَقَ بِقَوْلِ الشَّيْخِ: «وَأَمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ عِلَّةٌ هِيَ بَعْضُ الْآحَادِ وَ لَيْسَ بَعْضُ الْآحَادِ أَوْلَى بِذَلِكَ مِنْ بَعْضِ الْآخَرِ».

٢٢. الشارح - رحمه الله - لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به، بل كونه - تعالى - منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرًا موافقًا لما ذكره الشيخ حيث قال: «فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب»، و حينئذٍ لا شك في مدخلية الفصلين في إثبات المطلوب.

وَأَمَّا الْفَصْلُ السَّابِقُ عَلَيْهِمَا وَهُوَ قَوْلُهُ: «كُلُّ عِلَّةٍ جُمْلَةٍ هِيَ غَيْرُ شَيْءٍ مِنْ أَحَادِهَا»... إِلَى آخِرِهِ، فَيَحْتَاجُ إِلَيْهِ بَيَانٌ أَنَّ كُلَّ سِلْسِلَةٍ مَرْتَبِيَّةٍ مِنْ عِلَلٍ وَ مَعْلُولَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِيْهَا عِلَّةٌ غَيْرُ مَعْلُولَةٍ يَكُونُ الْوَاجِبُ طَرَفًا لَهَا، لَأَنَّهُ إِذَا ثَبِتَ احْتِيَاجُهَا إِلَى عِلَّةٍ خَارِجَةٍ وَ ثَبِتَ فِي ذَلِكَ الْفَصْلِ أَنَّ الْعِلَّةَ الْخَارِجَةَ عِلَّةٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ السِّلْسِلَةِ لَزِمَ كَوْنُ تِلْكَ الْعِلَّةِ الْخَارِجَةِ طَرَفًا لِتِلْكَ السِّلْسِلَةِ لَا مُحَالَةً، وَ حِينَئِذٍ لَا يَلِيزُ الْفَاصِلَةُ بَيْنَ الْمَطْلُوبِ وَ مَقْدَمَاتِهِ، وَ عَلَى مَا حَمَلَهُ صَاحِبُ الْمَحَاكِمَاتِ كَلَامُ الشَّارِحِ حَيْثُ جَعَلَ الْمَطْلُوبَ وَجُودَ الْوَاجِبِ يَصِيرُ الْفَصْلَانِ الْأَخِيرَانِ عَلَى تَوْجِيهِهِ مُسْتَدْرَكًا؛ فَتَأَمَّلْ!

[١٩٨-٣/٢٨] قال الشارح: و القسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها.

كون الواجب طرفاً للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وإن كان منافياً لعدم تناهيها، إلا أنه لازم على فرض تحققها، يلزم حينئذٍ بطلان عدم التناهي، لكن ليس بناء الدليل عليه، على ما عرفت.

٢٣. استلزام الشيء لأمر لا يقتضي أن يكون الملزوم إذا وجد وجد اللازم معه، كيف و التناهي من اللوازم الخارجية للجسم مع أن الجسم موجود في الخارج دونه؟! و أيضاً

لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة اعتباريةً وليست متأصلةً في الوجود على ما صرّحوا به، وإلاّ امتنع اتّصاف المهيّة بها في الذهن، إذ من الضروري أن كلّ صفةٍ من شأنها الوجود في الخارج، امتنع اتّصاف الشيء بها إلاّ بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثيرٌ من أجلّة المتأخّرين، ومن المعلوم أن الاتّصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة.

ولو قيل: تلك الأشياء مستلزمةٌ لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء، فما به الاختلاف مستلزمٌ لما به الاتفاق لكان أخصر وأوضح في السؤال. والحقّ في الجواب أن يقال: كلاًه - رحمه الله - مبنيٌّ على أن الوجود ليس بلازمٍ للشيء، لأنّهم فسّروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه مستنداً إلى خصوص الوجود الخارجي، واللازم الذهني ما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني ويسمّى معقولات ثانية، ولازم المهيّة من حيث هي بما لم يكن لخصوص أحد الوجودين فيه مدخلٌ، ويفهم منه أنّه لا بدّ من مدخلية الوجود المطلق - على ما صرّح به بعض المحقّقين -، فيخرج الوجود عن أن يكون لازماً.

وأما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهيّة، فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن المهيّة الموجودة على ما صرّح به المحقّق الشريف ليستناول لازم الوجود والمهيّة و لم يختصّ بالآخر. DA6/ ولا يخفى أن المتبادر من هذه العبارة ما عدا الوجود، نظير ذلك إنهم عرّفوا العلّة بما يحتاج إليه الشيء ويدخل فيه الإمكان نظراً إلى الظاهر، فحينئذٍ لم تتحقّق علّة تامّة بسيطة، وهو خلاف ما صرّحوا به، فقال بعض المحقّقين: المراد من الشيء الممكن، والمتبادر منه حينئذٍ ما عدا الإمكان. قال الشيخ في المقالة الأولى من منطق الشفاء: «إنّ كلّ واحدٍ من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصاً وأعراضاً تكون للمهيّة عند ذلك الوجود ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر، وربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرة أولاً ثمّ يلزمها شيء؛ انتهى». وظاهرٌ أن التقرّر هو الوجود، فهذا الكلام صريحٌ في مدخلية الوجود في اللازم، فيخرج عنه نفس الوجود.

٢٤. استفاد من قول الشيخ: «و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

إنما هي بسبب مهيته التي ليست هي الوجود» أن الصفة التي هي الوجود يجوز أن تكون بسبب المهية التي هي الوجود على طريق المفهوم، فيكون وجود الواجب معلولاً لذاته، فأشكّل عليه الأمر في أنه يلزم حينئذ أن يكون الشيء متقدماً على نفسه، فأجاب بما فصله. و ملخصه أن اللازم ههنا تقدّم الوجود على كونه موجوداً. وهو المراد بقوله: «وجود»، فلا يلزم تقدّم الوجود على الوجود ولا تقدّم كونه موجوداً على كونه موجوداً، يدلّ على ما ذكرنا قوله فيما بعد، بل اللازم أن الوجود متقدّم على كونه موجوداً ولا محذور فيه، و بنائه على تخيل أن العلة إن كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود على معلوله أي: كانت موجودة أولاً فصار المعلول موجوداً. وأما إذا كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلية تقدّمه بنفسه لا بوجوده، حتّى يلزم تقدّم كونه موجوداً على كونه موجوداً.

و جميع ذلك تعسف! فإنّ قول الشيخ حيث قيّد المهية بكونها غير الوجود ليس من جهة أن حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك، بل من جهة أن الحال فيه أظهر من أن يخفى، ضرورة أن الشيء لا يكون سبباً لنفسه، بل المهمّ له نفي ما ذهب إليه جمهور المتكلّمين: إن ذات الواجب - تعالى - غير الوجود وكانت سبباً لوجوده، فلذا قيّد المهية: أو من جهة التنبيه على أن المراد بالمهية غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات. وأما الفرق بين الوجود وغيره فتحكّم، لأنّ العقل يحكم بأنّ العلة ما لم تكن موجودة أولاً لم يوجد المعلول سواء كان عين مفهوم الوجود أو غيره. وأيضاً كون الواجب عين الوجود و مع هذا كان وجوده معلولاً لذاته ممّا لم يذهب إليه الشيخ ولا غيره، فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه؟ فتأمّل ولا تتخبّط!

٢٥. أقول: هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط، وأنّه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو لزوم أحد الأمرين. وأنت تعلم أن القول بالمفهوم ممّا نفاه بعض الأصوليين، و من قال به فإنّما اعتبره فيما إذا لم يوجد للتقييد فائدة أخرى. غير أن تقيض الحكم ثابت لما لم يتحقّق القيد. و ههنا يحتمل أن يكون تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة بناءً على أن عدم المقارنة هو الحقّ عند الشيخ، وإليه ذهب الشارح،

والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحقّ والإشارة إلى دفعه.
وأما أنّ هذا الاعتراض عام الورود وكان قائماً على ما اختاره الإمام أيضاً فلا يتعلق به غرض الشارح - رحمه الله -، فهذا وجه التخصيص في النقل.
وأما ما ذكره من التوجيه بقوله: «لا يقال»، فغير نافع في تصحيح النقل وإن كان نافعاً في صحّة التخصيص المذكور، فالمقصود منه دفع ما أورده من النظر /DB6/ الذي حاصله أنّ لا وجه لتخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة، لا دفع ما ذكره من عدم صحّة نقل التخصيص.

٢٦. فيه بحثٌ أمّا أولاً فلأنّ هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الإمام وبين ما ذكره الشارح نقلًا عنه كما يظهر بأدنى تأملٍ! وليس له اختصاصٌ بما نقله. فهذا الإيراد لو ورد لكان وارداً على الإمام لا على الشارح؛ وأمّا ثانياً فلأنّ حقيقة الواجب لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب - تعالى شأنه - ولا أن يكون التقييد به داخلاً فيها أيضاً، فيبقى مجرد الوجود، فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة؛ وإن التزم التساوي في الحقيقة النوعية وإنّ الفرق بينه وبينها بالأمر الخارجية فكان مكابرةً فاحشةً، وكيف يمكن القول بأنّ وجود الواجب الذي اتّصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي اتّصف بالإمكان مع أنّ الوجوب والإمكان من لوازم المهيّة، وباختلافهما يختلف الذات والمهيّة؟!.

وأما إنّ الإمام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقاً، فجوابه إنّ الإمام جعل تساويهما محذوراً وأورد ذلك إيراداً على الشيخ، فلو أراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونها وجوداً فذلك يرجع إلى أنّها مشتركة في مفهوم الوجود، وإنّ الوجود مشترك معنوي بينهما، وذلك ممّا لم ينكره الشيخ، بل اثبتته؛ فعلم أنّ المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية؛ وقد عرفت فساد.

٢٧. هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، وهو أنّ الوجود شخصٌ واحدٌ قائمٌ بذاته ووجوديته بنفسه وهو عين ذاته - تعالى -، وموجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه، إلّا أنّ حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا، فالموجود متعدّدٌ والوجود

واحد، كما أن الشمس واحدٌ والمشمس متعدّد.

وقد نُقل عن المحقّق الشريف هيهنا حاشية هذه: «أمّا إنَّ الوجود ليس بكلّي فلاّنه لو كان كلياً وهو عين الواجب لكانت للواجب مهيةً كليّةً، وإنّه محالٌ؛ وأمّا أنّه لا يتعدّد فلاّناً كلّاً من فرديه لو كان مجرّد الوجود لزم أن يكون الوجود مع وحدته متعدّداً، وإنّه محالٌ، ولو كان الفرد هو الوجود مع شيءٍ لزم تركّب الواجب وإنّه أيضاً محالٌ.

أقول: فيه بحثٌ، أمّا في المقام الأوّل فلاّناً الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط، وقول الوجود المطلق قول العرض العامّ، فلا يلزم أن تكون للواجب مهيةً كليّةً؛ وأمّا في المقام الثاني فلاّناً تعدّده بتعدّد أفرادهِ التي يكون المطلق عرضياً بالنسبة إليها، وكلّ واحدٍ منها بسيطٌ داخلٌ تحت مفهومٍ عرضيٍّ، فلا يلزم التركيب أصلاً؛ ولو سلّم ففي الممكنات دون الواجب.

٢٨. فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ المبيّن إنَّ البياض ليس ذاتياً لهما، وأمّا أنّهما لا يشتركان في ذاتيٍّ أصلاً فغير لازمٍ ممّا ذكر؛ بل لا يصحّ في نفسه، لأنّ دخولهما تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروريٌّ. ولا يذهب عليك أن توجيه السؤال لا يتوقّف على ادّعاء كونهما نوعين منفردين لا يدخلان تحت جنسٍ أصلاً، فإنّ الأنواع المندرجة تحت جنسٍ وهي أكثر الأنواع، بل جميعها على رأي الشيخ، حيث ذهب إلى أن النوع الإضافي أغمٌ مطلقاً من الحقيقي، لها أسماءٌ، فيتوجّه السؤال المذكور.

[١/٢٠١-٣/٣٤] قال الشارح: كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج، لا على السواء.

المشهور أنّ البياض جنسٌ لما تحته من المراتب المختلفة شدّةً وضعفاً، والحقّ أنّ المقول بالتشكيك هو الأبيض بالقياس إلى الجسمين كما صرّح به أولاً، وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلّة أقدم من صدقه على وجود المعلول بأن يقال: صار وجود العلّة وجوداً فصّار وجود المعلول وجوداً، بل يقال: وجدت العلّة فوجد DA7/المعلول، أي: صار العلّة موجودةً فصّار المعلول موجوداً، فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى العلّة والمعلول، لا الوجود بالقياس إلى وجوديهما. وقس عليه سائر أنواع التشكيك؛

فتأمل!

٢٩. فيه إن تجرّد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم، فكيف يمكن احتياج الواجب فيه إلى شيء؟!
على أن لنا أن نرجع هذا إلى أمر وجودي وهو كون الواجب موجوداً بذاته، فتأمل!

[١/٢٠٢-٣/٣٥] قال الشارح: لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الوجودَ مُشْتَرَكٌ فَهُوَ

يمكن الجواب بأنّ الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب أيضاً، وإنّ الوجود المطلق لا يقتضي شيئاً، بل المهيّات تقتضي العروض.
والحقّ أن يُفَصَّلَ ويُقال: إنَّ أَرَادَ أَنَّ المطلقَ يقتضي عروض أفرادهِ للمهيّات أو لاعروضها فالجواب ما ذكره الشارح، وإنَّ أَرَادَ أَنَّ المطلقَ يقتضي عروض نفسه أو لاعروضها، فالجواب ما ذكرنا على الوجهين؛ فتأمل!

[٣/٣٦١-٢/٢٠٢] قال الشارح: لأنّ دليلهم الَّذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم:

لا يخفى أنّ الشكّ إنّما ينافي التصديق بثبوت الوجود لمهيّة المثلث، ولا ينافي تعقّل مهيّة الوجود، بل يستلزمه. ففيما نقله الإمام ليس استدلالاً على المغايرة بين الأمرين بأنّ أحدهما معلومٌ والآخَر غير معلومٍ، لأنّ المهيّة في صورة الشكّ كما علم علماً تصوّرياً فكذا الوجود، وكما أنّ الوجود ليس معلوماً علماً تصديقياً، بل ثبوت الوجود للمهيّة فكذا المهيّة، فلا فرق.

والحقّ إنّ الاستدلال على مغايرة الوجود للمهيّة، فإنّا نعقل المهيّة ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره الإمام لادليل الشكّ؛ فتأمل!

٣٠. أقول: ما نقله الشارح - رحمه الله - عن الإمام ذكره الإمام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور على ما نقله، حيث قال: «المعتمد في إبطال الدور أن يقال: العلة متقدّمة على المعلول، فلو كان كلّ واحدٍ منهما علّةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على الآخر، وإذا كان كذلك كان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على المتقدّم على نفسه، والمتقدّم على المتقدّم

على الشيء متقدّم على ذلك الشيء،، فيلزم تقدّم كلّ منهما على نفسه، وذلك محال، بأنّ المراد بالتقدّم ههنا هو الذاتي و سببيّ بعد ذلك أنّا لا نعقل من تقدّم العلة بالذات على المعلول إلّا كون العلة مؤثّرة في المعلول. فقول القائل: لو كان شيان كلّ واحدٍ منهما علةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على الآخر يرجع معناه إلى أنّه لو كان شيان كلّ واحدٍ منهما علةً للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما علةً للآخر، و لا يبقى حينئذٍ بين التالي و المقدّم فرق».

هذا كلامه في ذلك البحث، و لمّا لم يكن من دليل بطلان الدور أثرٌ في متن الكتاب لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور، بل إنّما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث، لأنّه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور، و الاعتراض جارٍ فيه. فنقل الاعتراض على هذا الكلام و أجاب عنه ليسلم كلام الشيخ عن الردّ و الإيراد و لا يبقى له مجال اعتراض، و ينحلّ به ما اعترض على ذلك البحث أيضاً من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح.

و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات إلّا ما أورده بقوله: «ثمّ الإمام لم يقل إنّ معنى تقدّم العلة بالوجود هو التأثير»... إلى آخره، إذ يتحقّق الفرق بين الكلامين، فإنّ ما ذكر في بطلان الدور هو تقدّم العلة مطلقاً، و ما ذكره الشيخ ههنا هو تقدّم العلة بالوجود، ففي الأوّل لم يبق الفرق بين المقدّم و التالي بخلاف الثاني.

و الجواب أنّه لو قال الإمام ذلك في هذا الموضع، فللشارح أن يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور، إذ معلوم أنّ المراد من تقدّم العلة هنالك تقدّمها بالوجود أو بالعدم، فيظهر الفرق بين المقدّم و التالي. و كون هذا القيد مذكوراً في هذا البحث و لم يكن مذكوراً صريحاً في دليل بطلان الدور ممّا لا يسمّن و لا يغني من جوع! هذا.

ثمّ إنّ الشارح لم يتوجّه لاعتراضه المذكور على هذا البحث، لأنّ الإمام أحال بيان أنّ معنى التقدّم بالذات هو التأثير إلى النمط الخامس، حيث بحث فيها عن معاني التقدّم التأخّر و DB7/ بين الامتياز بين المعاني، و هو الموضع اللّائق بهذا البحث. و قد ذكر الاعتراض في هذا النمط و نقله الشارح هناك و اجاب عنه، و قال في الجواب: تقدّم

الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلومٌ ببديهة العقل، وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا بيانه؛ هذا.

وأما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الإمام فغير مطابقٍ، لأنَّ الإمام في هذا البحث قال هكذا: «سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب أنَّ تقدّم العلة على المعلول بالذات إنَّ أريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلومٌ مسلمٌ، ولكن قول القائل: العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله إلى أنَّ العلة لا تؤثر في المعلول إلَّا بعد وجودها. هذا هو المصادرة على المطلوب الأول، فإنَّنا ندعي أنَّ المؤثر في وجود الله - تعالى - هو نفس مهيَّته فقط، لا باعتبار وجود آخر سابقٍ، فيكون كلامهم إعادةً لمحلّ النزاع بعبارة أخرى». ولا يخفى عليك أنَّ ما ذكره الإمام يرجع إلى أنَّ قوله: «العلة متقدمة على المعلول بالوجود» إعادةٌ للشرطية المذكورة، وهي إنَّه لو كانت علةً كانت متقدمة بالوجود، لا إنَّه كان عين التالي، لأنَّه مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير أن يكون التأثير هو معنى التقدّم، فمانقل من أنَّه إعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي.

٣١. ظاهر كلام الإمام في شرحه مشعرٌ بأنَّ الوجه الأول من هذين الوجهين نقضٌ تفصيليٌّ حيث قال: «وإنَّ تنزّلنا عن هذا المقام لكنّا نقول: لِمَ قلتم: إنَّ كلَّ علةٍ فهي متقدمة بالوجود على المعلول، ألا ترى أنَّ مهيَّات الممكنات قابلةٌ لوجوداتها، فمهيَّاتها عللٌ قابلةٌ لوجوداتها، ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدّمها على المعلول بالوجود، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز مثله في العلة الفاعلية؟» ولا يخفى توجيهه.

ثمَّ ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد غير ملائمٍ للفظ الشارح، بل الحقُّ أن يوجَّه بأنَّ النقض إنَّما يتوجَّه إذا كان قبول المهيَّة للوجود بحسب الخارج، إذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلَّف الحكم وهو التقدّم بحسب الوجود، لأنَّ القبول في الذهن إنَّما يقتضي تقدّم القابل في الوجود بحسب العقل؛ والأمر كذلك، لأنَّ المهيَّة متحقِّقة في العقل أولاً ثمَّ عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المعقولات الثانية. فالناقض إذا زعم أنَّ المهيَّة قابلةٌ للوجود في الخارج لا بدَّ أن يزعم أنَّ المهيَّة ثابتةٌ في الخارج أولاً ثمَّ عرض له الوجود، إذ من الضروري أنَّ ثبوت الشيء للشيء في ظرف

يقتضي تقدّم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف، فلا بدّ أن يكون ممّن يزعم أنّ الثبوت أعمّ من الوجود والمهيّة، ثابتةً أولاً، ثمّ يحلّ الوجود فيها.

و أراد «بكون الاتّصاف عقلياً» أنّ ظرفه هو العقل، و «بالصفة الخارجية» ما يتناول الوجود الخارجي. و حاصل كلامه: أنّ فاعل الوجود الخارجي لا بدّ أن يكون موجوداً خارجياً بالضرورة، فلو كانت المهيّة فاعلةً لوجودها كانت متقدّمةً بالوجود على الوجود. و أمّا القابلية فإنّما يقتضي أن يكون القابل متقدّماً بالوجود على المقبول في ظرف القابلية، و القابلية إنّما هي في الذهن، فاللازم تقدّمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني، فلا محذور!

٣٢. نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما أورده من الأنظار؛ فنقول: معنى كلامه - رحمه الله - أنّ في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره في الجملة، و كونه معلولاً لغيره في الجملة على هذا التقدير وإن كان ظاهراً من جهة التعيّن لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر، بل أراد تفصيل تلك المعلولية: إنّها إمّا من جهة وجوب الوجود أيضاً، أو من جهة التعيّن فقط، و ما كان من جهة التعيّن فإنّما أن يتضاعف الاحتياج و المعلولية فيه أو يتحقّق أصل الاحتياج من دون التضاعف، و على هذا التقدير إمّا يلزم المطلوب أيضاً مع الاحتياج أو يلزم الاحتياج فقط، فقسّم واجب الوجود إلى الأقسام الأربعة و أُلزم في القسم الأوّل مع المعلولية من جهة التعيّن المعلولية من جهة كونه واجب الوجود، حيث قال: «و هو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محالاً». و في الثاني تضاعف الاحتياج و المعلولية بالقياس إلى الغير، و في الثالث مجرّد المعلولية، و في الرابع المعلولية مع كونه مستلزماً للمطلوب، و لهذا السبب أبطل القسم الرابع و قال في التقدير الأوّل: إنّّه يلزم المطلوب إذ ليس فيه إلّا ثبوت التوحيد، و أشار إلى ما ذكرنا حيث قال: «ثمّ شرع في تفصيل الأقسام، فبيّن أنّ القسم الأوّل... إلى آخره، DA8/ فتلك المقدّمة و إنّ كانت ظاهرة لا تحتاج إلى الاستدلال إنّ أخذت مجملّة لكن تفصيلها ممّا يحتاج إلى البيان الذي ذكره الشيخ، و قد عرفت أنّ الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال، بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في أكثر الأقسام مع المعلولية من جهة التعيّن محذور آخر ترويحاً للدليل

بالإزام كثرة المحذور، فظهر اندفاع ما ذكره بقوله: «وهذا لا حاجة له إلى دليل». ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج إلى وضعها وإجراء الدليل عليها، وما ذكره من أنه يكفي أن يقال: لو لم يكن تعيينه لكونه واجب الوجود... إلى آخره وإن كان صحيحاً إذ لا شك أن هذا التقدير أخصر، لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية، وذلك ظاهر. ولعلّه إنما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية، ثم فصلها لضمّ النشر فاندفع الثاني أيضاً.

و أما حديث التقريب فالأمر فيه هيّن، إذ المراد أن الكلّ مستلزم للمعلولية، وهي محال، وكذا في كلام الشيخ، ولعلّه إنما عدل عن الظاهر إيماءً إلى أن اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيّن على ما وضعه أولاً، بل مع أمورٍ أخرى مذكورة مفصلة. وأما إن تلك المقدمة مذكورة أولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع، بل في القسم الثاني أيضاً حيث ذكر أنه يتضاعف الاحتياج إلى الغير، فجوابه إنه قد مرّ أن تلك المقدمة ظاهرة من حيث الإجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيّن، وهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي الموضع الأول معتبرة تفصيلاً، وذلك محتاج إلى البيان المذكور.

٣٣. ما ذكر أولاً هو لبيان الملازمة حيث قال: «لأنّ التعيّن إمّا أن يكون هو المهيّة»... إلى آخره»، و ههنا يريد إثبات افتقار وجود الواجب إلى غيره بوجهٍ آخر من عند نفسه، وليس بصدد توجيه كلام الشيخ، لأنّه وجّهه أولاً.

٣٤. الصواب ترك معلوليهما لثالث لأنّ المعلولية لثالث مذكورة في الدليل، فلو صحّ قوله: «فإنّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علّة للآخر ولم يكونا معلولي علّة، لم يكن لشيءٍ منهما احتياج في الوجود إلى الآخر، وكان كلّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر»، كان متناولاً لصورة كونهما معلولي ثالث، ولم يدلّ على انحصار حال اللازم والملزوم في علّة أحدهما للآخر.

نعم يرد على الدليل أن التالي وهو عدم احتياج شيءٍ منهما إلى الآخر مترتّب على عدم كونهما علّة للآخر، ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علّة ثالثة أصلاً، ولعلّه هو

مراده، ولو أريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى وفي قوتها فتأمل!

ثم إنَّ الشارح - رحمه الله - زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علّة، إذ يكفي لكون الشيء ملزوماً لأمرٍ كون جزئه علّةً مستقلةً له، لأنَّ الجزء حينئذٍ ملزوم اللازم، والكلّ ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكلّ له. وقيد المعلول «بالمساواة» لأنَّ المعلول لما جاز أن يكون له عللٌ متعددة، فلم يكن ملزوماً لشيء معينٍ منها إلّا بشرط المساواة. وقوله: «أولجزء منه» معناه أنَّ الملزوم معلولٌ لجزء اللازم، وصار المعنى أنَّ الملزوم معلولٌ للزوم أو لجزء اللازم بشرط أن يكون مساوياً للزوم، فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط، والمعلولية تنقسم إلى ما هو بالقياس إلى اللازم وما هو بالقياس إلى جزئه، إذ المساواة لجزء اللازم لا تدخل له في اللزوم، إذ كون الشيء مساوياً لجزء اللازم وملزوماً له لا يستلزم كونه ملزوماً للزوم، إذ لعلّ ذلك الجزء ليس مساوياً لكُلِّه بل اعمّ منه، وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له، ولهذا قال: «واعلم! أنا بيّنّا»، فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد، فتأمل!

٣٥. DB8/ أراد «بالدليل» الدليل الذي أقام في مطلق اللزوم. ولا يخفى عليك أنّه لو خصّ بكون الملزوم علّةً للزوم أو بالعكس، فالملازمة التي ذكرها بقوله: «لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علّةً للآخر ولم يكونا معلولي علّة ... إلى قوله: وكان كلّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر» كانت ممنوعة، إذ يجوز أن يكون امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر بأن يكون جزء الملزوم علّةً مثلاً كما ذكرنا آنفاً. والجواب عن قوله: «فلا يعود القسم الأوّل»، أنَّ ما ذكره الشارح من العود إنّما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعيّن، وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقّق لزوم احتياج التعيّن إلى غير وجود الواجب، وهو ظاهر الفساد والجواب عن قوله: «لاكون الوجود معلولاً له حتّى يكون معلولاً لمهيّته أو صفته»، فالجواب الحقّ عنه: إنّ المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب، والدليل عليه أنَّ الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب الوجود في مواضع.

وأما ما ذكره من الجواب فمردود، لأنّه إذا كان بناء الكلام على أنَّ الوجود عين

الواجب أي: عين مهيّته تعالى وقد فسّر المهيّته عند قول الشارح: «الوجود بسبب المهيّته» بمهيّته الواجب، فعلى تقدير كون التعيّن هو المهيّته وكون الوجود عين المهيّته لا يتصوّر التلازم والعليّة بين التعيّن والوجود حتّى يلزم كون الوجود بسبب المهيّته، بل بناء الكلام ههنا على الإغماض عن عينية الوجود له - تعالى - وقطع النظر عنها؛ هذا.

لكن إذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرناه في الجواب الحقّ وكان بنائه على قطع النظر عن العينية، فلا يلائم ما سيذكره الشارح من أنّ التلازم الذي كان الكلام فيه إنّما هو بين واجب الوجود والتعيّن و واجب الوجود موجودٌ وإن كان وجوب الوجود اعتبارياً؛ فتأمّل!

ثمّ ما ذكره من السؤال: إنّ هذه الأقسام الأربعة يفرض على التقدير الأوّل أعني: ما إذا كان تعيينه لذاته، فيلزم أن لا يوجد الواجب - تعالى شأنه -؛ فمردودٌ بأنّه على تقدير كون التعيّن لازماً لواجب الوجود ومعلولاً له لم يلزم إلّا وحدة الواجب، وهذا ليس محذوراً، بل عين المطلوب.

والحاصل أنّ اختيار هذا القسم في التقدير الأوّل ليس فيه محذور، بل يثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني، إذا الأقسام الأربعة فيه باطلٌ بالتفصيل المذكور. ولو سلّم فلا يلزم عدم الواجب - تعالى شأنه - إذ ههنا احتمالٌ آخر، وهو أن يكون التعيّن عين ذاته، وحينئذٍ لا يتصوّر التلازم والعليّة.

وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد، إذ التقدير الأوّل على ما صرّح به الشارح أن يكون التعيّن معلولاً لوجوب الوجود مغائراً له. لا أنّه عينه، والعجب منه أنّه نسي ما ذكره آنفاً حيث قال: «وإن ساعدنا على اقتضائه عليّة لا يقتضي إلّا عليّة في الجملة»، لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب الوجود علّةً مستقلّةً للتعين.

٣٦. كون الوجود لا يختلف إلّا باختلاف المهيّات المضاف إليها غير ظاهر، إذ لا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كلّ واحدٍ منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي أصلاً، وكما أنّ للوجود فرداً واحداً يتحصّل بنفسه من دون الإضافة إلى مهيّته مغائرة له، فلم لا يجوز أن يكون له أفراد

كلُّ منها يتحصّل بذاته من غير أن تكون هناك مهية مضافة إليها. ثمّ على تقدير التسليم، كان هذا دليلاً آخر مستقلاً وليس فيه دفع الإيراد عن الدليل المذكور. نعم لو ثبت أن لا تعدّد في فرد مفهوم الوجود، بل المتعدّد إنّما هو الموجود على ما مرّ إليه الإشارة في المحاكمات ثبت التوحيد، إذ لا يتصور كون الوجود له معاني متعدّدة، لما تقرّر أن الوجود ليس مشتركاً لفظياً، فتأمّل!

٣٧. يمكن حمل «الفاء» على فاء التفصيل، وحينئذٍ لا مناقشة

٣٨. فيه بحثٌ إذ يجوز أن يكون المقضى هو المهية و تلك الأمور المنضافة أموراً اعتبارية لها مدخل في العلّية، أو يكون المقضي هو تلك الأمور /DA9/ بناءً على أن التكرّر والتميّز أمرٌ اعتباري، والاعتباري يصلح أن يقتضي اعتبارياً.

وأقول في توجيه كلام الشارح: لا شك أن الإنسان مثلاً نفس تصوّره أي: نفس مفهومه من حيث إنّه متصور غير مانع عن فرض الشركة و صدقه على كثيرين، و زيدٌ نفس مفهومه مانع عنها؛ فبالضرورة مفهوم زيدٌ مشتملٌ على أمر زائد على الطبيعة الإنسانية منضافة إليها حتّى يكون بسببه مانعاً عن قبول الشركة و هو: التعيّن. و لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج، لأنّه جزء زيد الموجود في الخارج؛ وكيف يكون هذا الشخص موجوداً في الخارج و هو في حدّ ذاته عبارة عن الإنسانية و هذا الأمر المسمّى بالتعيّن و لم يكن هذا الأمر موجوداً فيه. و لا يذهب عليك أن عند هذا التوجيه يندفع الإيراد.

٣٩. إذا كان الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج كما هو مذهب الشيخ و تبعه الشارح لم يجز ذلك، و هو ظاهرٌ. نعم على تقدير كون الكلّي الطبيعي غير موجودٍ في الخارج و إنّ الجنس و الفصل غير داخلٍ في ذات الأشخاص الموجودة في الخارج حقيقةً، و تسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار أنّهما مأخوذان من الذات بنفسها، لا أن الشخص الموجود في الخارج في حدّ ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفي وجود الطبائع في الأعيان على ما قرّره بعض المحقّقين، و اختاره صاحب المحاكمات، يجوز ذلك بحسب النظر الجليل.

وأمّا عند التدقيق فيظهر أنّه لا يجوز، لأنّ الأمر العدمي ثابتٌ للشيء بالقياس إلى غيره

لا يكون ذاتياً بالاتفاق؛ وأيضاً لم يكن حينئذٍ مأخوذاً من نفس الذات، إذ لا شك أنّ لملاحظة الملكة مدخلاً فيه بالضرورة.

والحقّ أن لا يُحمل كلام الشارح على أنّ الأمر العدمي فصلٌ للحقائق الموجودة، بل على أنّه فصلٌ للمهيئات المتحقّقة في نفس الأمر.

٤٠. الأمور العدمية أيضاً يحتاج إلى العلة باعتبار اتّصاف الحقائق بها، ومانحن فيه ممّا يتّصف به الحقيقة الواجبية، فيلزم افتقار الواجب إلى العلة، غاية الأمر إنّ تلك العلة أمرٌ اعتباريٌّ. وذلك لا يضرّ، لأنّ احتياج الواجب إلى الأمر الاعتباري المعدوم في الخارج لا شكّ أنّه أفحش من احتياجه إلى موجود خارجي

٤١. ليس المراد أنّ التأثير أمرٌ موجودٌ في الخارج ولا بدّ له من محلٍّ قائمٍ به فيكون ذلك المحلّ موجوداً خارجياً أيضاً، لأنّ محلّ الموجود الخارجي موجودٌ خارجيٌّ لامحالة حتّى يتوجّه أنّ التأثير أمرٌ اعتباريٌّ ليس موجوداً في الخارج كما ذكره؛ وكذا يتوجّه أنّ محلّ التأثير وما قام به التأثير هو المؤثر والفاعل، إذ لا شكّ أنّ التأثير صفةٌ للمؤثر قائمٌ به؛ وإن أريد بقابل التأثير ما تعلق به التأثير فمتعلّق الأمر الوجودي لا يلزم أن يكون وجودياً، وأيضاً لو وجب أن يكون للتأثير محلّ قابلٌ له غير المؤثر فيلزم أن لا يتحقّق التأثير بدون المادّة، بل الظاهر أنّ مراده من القوّة القابلة هي الاستعداد لحصول التعيّن لتلك الطبيعة النوعية، وعندهم أنّ الاستعدادات والانتقالات من تابع المادّة ولواحقها بالذات أو بالواسطة.

و تحقيق المقام على ما هو رأيهم في المشهور أنّ تخصّص كلّ شخصٍ ليس أمراً مستنداً إلى الفاعل المفارق، لما تقرّر عندهم أنّ نسبة المفارق إلى الكلّ على السواء ولا إلى المهيّة ولوازمها لا اشتراكها فرضاً، بل يكون مستنداً إلى أعراض ولا يمكن أن يستند إلى أعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخيص معروضها، فيكون مستنداً إلى أعراض قائمة بمادّة ذلك الشخص إمّا بالذات أو بالواسطة. وأمّا الحال في الشخص فلما لم يتقدّم على تشخيص المحلّ فلم يجرّ أن يصير سبباً لتشخيص المحلّ، وتلك الأعراض مقارنة للمادّة في ضمن شخصٍ آخر سابقٍ على ذلك الشخص، وكذا الكلام في التشخيص

السابق والأعراض السابقة عليه، وهذا تسلسلٌ على سبيل التعاقب؛ ومن المعلوم أن مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة، فلا يرد أن مثل هذا جارٍ في نفس المهيّة بدون المادة بأن يكون قبل هذا الشخص كانت المهيّة متشخصّة بتشخصٍ آخر مكتنفةً بأعراض DB9/ بسببها صارت مستعدةً لفيضان الأعراض اللاحقة والتشخص التابع لها.

أقول: على أن على تقدير عدم تحقق مادةٍ مشتركةٍ ههنا لا يمكن استناد تشخص هذا التشخص بأعراضٍ مقارنةٍ لشخصٍ آخر كان سابقاً عليه وإن اتّحدا نوعاً، مثلاً الأعراض اللاحقة لزيد لا يصير سبباً لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الإنسانية ما لم تكن ههنا مادةٌ مشتركة؛ فتأمل!

وأما النقض بأشخاص العلوم القائمة بالذوات القابلة، فيمكن أن يجاب عنه بأن الكلام في تكثر النوع في الخارج وذلك تكثر ذهني، لأن العلم عند القائلين بحصول الأشياء أنفسها في الذهن موجودٌ ذهنيٌّ - على ما صرح به «المحقق الشريف» وافقه بعض المحققين -؛ لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك محلّ تأمل!

٤٢. لا يخفى على المتأمل المنصف أن كون التعيين عارضاً للواجب على ما هو شأن سائر المهيّات والتعيّنات أقرب إلى الطبع وأظهر عند العقل من كونه معروضاً للذات، فلهذا اقتصر الشارح عليه.

٤٣. الجواب إن المراد أن القابل للتكثر أي: لتكثر الصور ذات المادة، لأن محلّ الانفصال والتكثر هو الهيولى، لكن اتصافها بالتكثر إنما هو بالعرض، فلا يحتاج إلى محلّ آخر. والحاصل أن الحصر المستفاد من قوله: «إنما يحتاج إلى فاعلٍ يكثره فقط»، إضافيٌّ بالنسبة إلى القابل، ولا ينافي ذلك احتياجه إلى الصورة والأعراض التابعة لها؛ وكذا المراد بقبول التكثر لذاته أنه لا يقبل التكثر لمحلّه.

والأظهر أن يقال في الجواب: المادة الفلكية يتكثر بالنوع، وأما المادة العنصرية فلا يتكثر بالذات، بل إنما يتكثر بتكثر الصورة بالعرض، فلا يحتاج إلى علّة تكثرها، وذلك لأن هيولى كلّ العناصر عندهم شخصٌ واحدٌ متشخصٌ بتشخصٍ واحدٍ يجامع الاتصال والانفصال ويقارن جميع الصور العنصرية ولم ينعدم ذلك الشخص بطريان الانفصال و

الاتصال، وله تشخيص بالعرض من قبل الصورة وذلك يتغير بتغير الصورة، فالعلة المتكررة لهيولى العنصر هي ما تكثر الصورة، وأما تكثر الصورة فإنما هو بأعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة، يكون مشخص كل صورة أعراض سابقة عليه مقارنة للشخص السابق على ما عرفت آنفاً، وقد عرفت أنه لا يمكن توارد تلك الأعراض على النوع بدون مدخلية المادة، للوجهين المذكورين.

ثم اعلم! أن السر في كون المادة غير متكررة بالذات مع أن مادة زيد في حيز زيد و كانت ذات وضع بوضع زيد، ومادة عمرو في حيز عمرو وكانت ذات وضع بوضع عمرو أنها غير متحيزة بالذات ولا ذات وضع بالذات، بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باتصاف جسم متصل واحد؛ وهذا بخلاف الصورة، فلا يجوز فيها ذلك. فتأمل فإنه من غوامض الفن! وقد مر تفصيل ذلك فليرجع إليه.

٤٤. أقول في دفعه: لو كان الواجب مركباً من مهية وتعين فلا يخلو إما أن تكون تلك المهية كلية يمكن فرض صدقه على كثيرين؛ أو جزئية. وعلى الأول كانت تلك المهية من حيث أنها متحصلة مفتقرة إلى ذلك التعين الذي هو غيره، فكانت مهية ممكنة، وعلى الثاني كانت تلك المهية في نفسها متحصلة مستغنية عن الشيء الذي فرض أنه تعين له، و كان غير مفتقر إلى غيره في الوجود أيضاً، وإلا لزم افتقار الواجب إلى غيره في الوجود. وإذا ثبت أنه في وجوده وتحصله غير مفتقر إلى غيره أصلاً كان واجب الوجود، ولما فرض أنه غير مفتقر إلى غيره في تعيينه وتحصله - بل تحصله بذاته، فكان تعيينه عين ذاته - فثبت أن ما هو واجب كان متعيناً بذاته وتعيينه عين ذاته، إذ لا نغني بالتعين إلا ما يمتاز به الشيء عن غيره، وقد فرض أنه ذاته وضم أمر آخر إليه سمي بالتعين من قبيل ضم شيء أجنبي إليه. ولم يحصل منهما تركيب حقيقي ووحدة حقيقية. ولو سلم فالمقصود حاصل وهو كون الواجب متعيناً بذاته. وأيضاً، لزم تعدد تعيين شخص واحد، وهو محال.

٤٥. المراد التقدم الذاتي. ويدل عليه قول الشارح على كلام الإمام المنقول حيث قال:

«أقول: الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات»، و من ههنا يظهر أن قوله: «و الشارح حملها على التقدم الزماني» ليس بمستقيم.

و أما انّ التقدّم الذاتي شاملٌ لجميع الأجزاء، فجوابه: أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الجزء الصوري ليس بمتقدّم على الكلّ بالذات، ومنشأ توهمهم ذلك الخلط بين التقدّم الزماني و الذاتي و عدم التميّز بينهما و سيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس. لكن الشيخ لما حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدّم جزءٍ واحدٍ فيما إذا تحقّق في المركّب الجزء الصوري، أجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان و المماشاة مع الخصم لتبكيته و أورد لفظ «الواحد»؛ و قول الشارح: «و لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدّماً على وجود السرير» على هذا الأسلوب أيضاً.

٤٦. قد فسر «المعاني» في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة، والإيراد المذكور DA10/ إيرادٌ عليه، فإنّ التزم أنّ الوحدات حقائقٌ مختلفةٌ فظاهر البطلان، وإنّ غير التفسير إلى تفسيرٍ آخر، فلا يندفع به الإيراد الوارد على التفسير المذكور. ولعلّه لهذا و للزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الأوّل قال: «و الأوضح في القسمة أن يقال».

٤٧. و حينئذٍ ينبغي تخصيص قول الشارح: «و كلّ واحدٍ من التركّب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم ... إلى آخره» بما يكون التركيب و الانقسام فيه بالفعل، و مع هذا لا يلائم قول الشارح: «و قد يكون بحسب الكميّة كمّاً للمتصل إلى أجزائه المتشابهة»، لأنّه صريحٌ في أنّه حمل القسمة الكميّة إلى الأجزاء المتشابهة على المتصلة أو على ما يتناولها.

و أمّا قوله: «و لو أريد به الكمّ المتّصل فله وجه» ... إلى آخره «فغير مستقيم، إذ المنقسم إلى أجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم حتّى يلزم التركّب، بل يجوز أن تكون صورة».

و قوله: «و هو أيضاً غير مستقيم» غير مستقيم على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفاً.

٤٨. هذا إمّا يرد لو أراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي أورده الإمام، ولو كان مراده: أنّ التمثيل بالصورة أولى إذ ليس له تقدّم أصلاً، بخلاف الهيولي، إذ لا شك أنّ لها تقدّماً زمانياً كما في العناصر، فكيف ماهو بالذات؟! لا ندفع ما ذكره.

وقد يحصل ممّا ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقّق، وهو أنّ الخلاف في تقدّم الجزء إنّما هو في تقدّم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المادّي، ولهذا عرّفوا في المشهور العلة المادّية بجزء يكون الكلّ حين وجوده بالقوّة، والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكلّ بالفعل، ولعلّ هذا هو سبب هذا التوهّم؛ وقد عرفت أنّ إيراد لفظ «الواحد» ناظر إلى هذا المذهب ومماشاة مع صاحبه، فينبغي حمل الجزء الغير المتقدّم على الصوري ليوافق ما زعمه، وتحصل الفائدة التي هي المماشاة مع الخصم. والحمل على المادّة ذهولٌ عن المقصود.

٤٩. أقول: قد عرفت جوابه!

٥٠. قد عرفت جوابه أيضاً!

٥١. هذا مبنيّ على أنّ كلّ محتاج إلى الغير لابدّ له من علةٍ فاعلية، ولهذا قالوا: العلة الفاعلية لازمة في جميع المعلولات بخلاف سائر العلل، والعلة التامة البسيطة لا يكون إلاّ فاعلية، وإذا ثبت احتياج ذلك المركّب إلى علةٍ فاعلية وقد تقرّر فيما مرّ أنّ فاعل المركّب لا يكون شيئاً من أجزائه، يلزم الاحتياج إلى الغير الخارج؛ فتأمّل!

ثمّ لمّا كان في عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث أخذ فيه كون المركّب ممكناً لم يتوجّه المحقّق لدفعه على رأيه من غير ابتناؤه على مسألة التوحيد.

٥٢. أقول: قد صرّح الشيخ بأنّ الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلّي في مواضع من الشفاء، منها ما نقله الإمام عن الإلهيات وسيذكره الشارح، ثمّ الدليلان اللذان ذكرهما على أنّ الوجود المطلق ذاتيّ للوجود الخاصّ منقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضية لأفرادها. وحلّ الدليل الأوّل: أنّه إن أريد بالاشتغال اشتغال الكلّ على الجزء، نختار الأوّل ونمنع كون الوجود الخاصّ على تقدير عدم اشتغاله DB10/ على المطلق هذا الاشتغال لم يكن فرداً له بل هو أوّل المسألة؛ وإن أريد الاشتغال بالمعنى الأعمّ الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة نختار الثاني ولا يلزم الذاتية، وهو ظاهر.

وحلّ الدليل الثاني أنّ المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول

لا يقتضي أن لا يصح إطلاق اسم العارض وَ حدهٍ على المعروض؛ نعم إنَّما كان ذلك في العارض بمعنى القائم، وليس كلامنا فيه، إذ الشيء ليس عرضياً بهذا المعنى بالنسبة إلى أفرادهِ، ففي الدليل الأوَّل خلطٌ بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكلِّ على الجزء وبين الاشتمال الَّذي للموصوف على الصفة بالنسبة إلى الصفة، وفي الثاني خلطٌ بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين العارض بمعنى القائم، كما في الأعراض.

ثمَّ كون الوجود ليس بكليٍّ مع أنَّه مطلقٌ لا يخلو عن سماجةٍ؛ اللهمَّ إلا أن يريد بالمطلق معنى المجرّد، و مراده أنَّ الوجود مفهومٌ واحدٌ شخصيٌّ لا يعرض لشيءٍ أصلاً موجودٌ بذاته و سائر الموجودات موجودةٌ بتعلُّقٍ بينها وبينه، كما هو رأي بعض المتألهين.

[١/٢١٠ - ٣/٥٨] قال الشارح: الداخل في مفهوم ذات الشيء إمَّا جزء مهيتة.

فرَّق الشارح المحقِّق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء و هو الداخل في ذات الشيء و حقيقته، فإنَّ الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات إلا مكتنفةً بالعوارض، فالذات داخلةٌ في مفهوم الذات. و من المعلوم أنَّ ذات الواجب - تعالى - إنَّما يصير مدركاً للعقول محفوفاً بعوارض، فالذات داخلةٌ في مفهوم الذات و ما يحصل منها في العقل، و إنَّ كانت عين نفسها؛ فتأمَّل!

٥٣. على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعةً نوعيةً يلزم أن يوجد لكلِّ صورةٍ جسميةٍ مخصوصةٍ ما يشاركها في نوعها، لا أنَّ كلَّ جسمٍ معيَّنٍ يوجد ما يشاركه نوعاً، كيف و الصور النوعية داخلةٌ في الأجسام الفلكية و العنصرية مختلفة بالنوع؟! و كذا الهيوليات في الأفلاك مختلفةٌ بالنوع مخالفةٌ لهيولى العناصر بالنوع، و اختلاف الأجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركِّباتها نوعاً لا محالة، فهذا لا ينفي كون الواجب - تعالى شأنه - ليس شيئاً من الأجسام الفلكية، بل إنَّه - تعالى - ليس شيئاً من صورها الجسمية؛ إلا أن يُقال: المقصود نفي كونه جسماً بمعنى الجسمية.

و هذا كما ترى، إذ يقال: يلزم التركيب حينئذٍ، و هذا دليلٌ آخر بالحقيقة؛ فليتأمَّل! و الجواب: إنَّه إذا ثبت أنَّ كلَّ ماله مشاكلٌ من نوعه كان ممكناً لذاته، فإذا كان الواجب -

تعالى - جسماً وكانت الجسمية التي هي جزئه طبيعية نوعية وقد وجدت من فردها ما يشاكل جزء الواجب، فكان جزء الواجب ممكناً، ويلزم منه إمكان الواجب، ويرجع قوله: «أو باعتبار الجسمية» إلى أن الجسم ممكن جزئه الذي هو الجسمية لكونه طبيعة نوعية.

والمقدمة الأخرى وهي: إن إمكان الجزء يسري إلى إمكان الكل لما كان ظاهراً طوى ذكرها.

٥٤. ليس كلمة «من» صلة للاستثناء ولا للمفرغ، لأن المستثنى منه في الاستثناء المفرغ غير مذكور والمفرغ منه هو المستثنى منه، بل هذا من قبيل ما يقال: هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني، وليس المقصود أن الحكم مستثنى منه بل إنه لا يتناول، وفيما نحن فيه كلمة «من» داخلة على الحكم المستفاد من قوله: «غير نوعه»، وصرح به بقوله: «ليس من نوعه»؛ فلا غبار.

٥٥. أي: تلك المقدمة الأخرى، وهي أن الوجود لما كان طارياً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات، وحينئذ لا يبقى غبار في الكلام.

٥٦. حمل قول الشيخ: «أعني: الأشياء» على أنه تفسير وتخصيص للشيء المذكور قبله؛ وجعل قوله: «لا يدخل» ... إلى آخره إما صفة «مهيبة» أو حالاً عن «الأشياء»، فحينئذ يرجع الكلام إلى ما قاله ويصير هذياناً!

وإذا حمل «أعني» على أنه تفسير للجمله المذكورة، وإن كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الأولى وجعل قوله: «لا يدخل» خبراً عن «الأشياء» لم يبق غبار في الكلام.

ولا يذهب عليك أن جعل الأشياء تفسيراً للشيء المفرد خلاف الظاهر، وكذا جعل «لا يدخل» صفة أو حالاً خلاف الظاهر المنساق إلى الفهم، وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر إلا إيراد الاعتراض عليه؛ فتأمل ولا تتخبط!

٥٧. وذلك لأنه يجوز على هذا التقدير أن يكون ذلك الوجود الذي هو عين مهية الواجب مركباً من جزئين: أحدهما جنس مشترك بين الواجب وبين غيره، والثاني فصل

يُمَيِّزُه عن غيره.

أقول: قد مرّ فيما سبق أنّ الواجب لا يشارك غيره في مهيّته وهي أعمُّ من المهية النوعية والجنسية، لأنّ كلّ مهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، لأنّ الواجب ليس إلّا الوجود، والوجود فرض أنّه ليس عين مهية أخرى ولا جزء لها، فمهيّة غير الواجب ليس وجوداً سواءً كانت نوعية أو جنسية، وإذا لم تكن وجوداً لم تكن واجباً بالذات، لما مرّ أنّ الوجود لا بدّ أن يكون عيناً في الواجب، فيكون مقتضية لإمكان الوجود بديهة، إذ بالنظر إلى ذاتها لا يخلو إمّا أن يجب وجوده أم لا، والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممكن، وإذا اقتضى تلك المهية الإمكان فيلزم اقتضاء مهية الواجب الإمكان، هذا خلف!

أمّا أنّ الفصل يحتاج إليه لمطابقة المهية العقلية الموجود الخارجي، فجوابه: أنّ الشيخ لم يقل: فليس له فصلٌ ولا خاصّة، بل قال: «لا يحتاج إليهما» أي: في تميّزه - تعالى - عن غيره، ولا يخفى ترتّب ذلك على ما قبله.

وأمّا أنّه ليس له فصلٌ، فلأنّه إذا لم يكن له جنسٌ فليس له فصلٌ، إذ ما لا جنس له لا فصل له على ما ثبت في المنطق، وأيضاً لما ثبت به نفي أن يكون له جنسٌ، ثبت نفي أن يكون له فصلٌ، إذ طبيعة ذلك الفصل لا يكون عين الوجود وإلّا كان واجباً، فيتعدّد الواجب؛ هذا خلفٌ. فتعيّن أن يكون غيره فيكون ممكناً، ويلزم من إمكانه إمكان الواجب.

وأمّا نفي الخاصّة بل العرض العامّ إذا كانت من الصفات الحقيقية فيثبت عند إثبات نفي الصفات الزائدة على الذات؛ فتأمّل!

٥٨. هذا ينافي ما سبق آنفاً، حيث أورد قوله: «فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -»، على أنّه محذورٌ لازمٌ، ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذوراً عندهم، فكيف توجه السؤال الذي حرّره الإمام، وكان توجيهه أنّ هذا الكلام من الإمام كأنّه تنبيهٌ على أنّ الشيخ في تقرير السؤال والجواب مناقضٌ لمذهبه، ففي الحقيقة ما ذكر اعتراضٌ على الشيخ لا على الإمام. أو المراد بقوله: «خلاف ما ذهب إليه»، أنّه خلاف ما يلزم ممّا ذهب إليه، وهو إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود

الممكن في كونه وجوداً على ما مرّ في تحرير السؤال.

٥٩. DA11/ على ما حرّره كلام الإمام و الشارح لم يكن قول الشارح: «و الشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركّباً» دخيلاً في جواب سؤال الإمام و كأنّه إنّما ذكره دفعاً لسؤالٍ ربّما توهم في هذا المقام؛ فتأمل!

٦٠. فيه مساهلة، لأنّ كلام الشارح يدلّ على أنّ التعريف باللوازم المخصوصة تعريفٌ يقوم مقام البدّ، وليس حدّاً حقيقياً؛ و أيضاً: حذف «الأجزاء الخارجية» في السؤال لا وجه له.

٦١. هذا خلاف ظاهر الكلام، لأنّ مقتضى الظاهر إنّ إثبات الواجب بطريقتنا أولى من إثباته بالطريقة المشهورة بناءً على أنّ البرهان اللّميّ أولى من البرهان الإثبيّ، وكلام الشرح كالصرّيح عليه حيث قال: «فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين»... إلى آخر ما قال - و على ما ذكره يكون معنى الكلام: إنّ إثبات الممكن بالواجب أولى من العكس. ولعلّ المراد أنّ إثبات الواجب بهذا الطريق أولى من اثباته بالطريق المشهور، لأنّ الملحوظ أولاً في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن؛ بخلاف الطريق المشهور، فإنّ المنظور فيه هو الوجود الممكن.

و أيضاً في هذا الطريق الاستدلال من الوجود هل هو ممكنٌ أو واجبٌ من غير اخذ كون الشيء ممكناً، بل أخذ الإمكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم، ففي الحقيقة ليس الانتقال من الإمكان، إذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكناً، وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكناً و يصدق به، ثمّ ينتقل منه إلى وجود الواجب.

ثمّ بعد ذلك أفاد أنّ إثبات الممكن بالواجب لأنّه برهانٌ من العلّة على المعلول أولى من عكسه.

النمط الخامس
في الصنع والإبداع

النمط الخامس

[٢١٤-١/٦٧-٣] قوله: النمط الخامس في الصنع والإبداع
الإيجاد^١ إما أن يكون مسبوقاً بالعدم أو لا؛ والأول هو الصنع، والثاني الإبداع.

[٢١٥-١/٦٧-٣] قوله: قد سبق إلى الأوهام العامية^٢.
ذهب المتكلمون إلى أن تعلق المفعول بالفاعل^٣ من جهة الحدوث أي: خروجه من
العدم إلى الوجود، أو الإحداث وهو: اخراجه منعدم إلى الوجود، وهو المعنى المشترك
بين معاني^٤ الفعل^٥ والصنع والإيجاد.
فإن قلت: فقول^٦: «المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل»
تفسيرٌ للإحداث^٧ بالحدوث، وقوله: «أعني^٨ إحداث الفاعل إيّاه» تفسيرٌ للحدوث
بالأحداث!

فنقول: حصول الوجود عن الفاعل ملازم^٩ لتحصيل الفاعل إيّاه، فيصح^{١٠} التعبير عن
كل^{١١} منهما بالآخر. والغرض التنبيه على صحة استعمال كلٍّ من العبارتين في هذا المقام.

٣. م، س: - بالفاعل.

٢. م: - العامية.

١. ص: والإيجاد.

٦. م، س: قوله.

٥. م: + بين.

٤. ص: المعاني.

٩. ص: يلزم.

٨. م: - أعني.

٧. ص، س: الأحداث.

١١. م، س: + واحد.

١٠. ج: فصيح.

وإنما قال: «للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد» ولم يقل: «معناها» وإن كان ظاهر كلام الشيخ ذلك، لأن هذه الألفاظ ليست مترادفة، بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء. نعم! المعنى المشترك بين معانيها هو الإحداث.

فإن قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراك الإيجاد بين الصنع والإبداع؛ فنقول: كأنه جعل الإيجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً وخصوصاً. ثم: إن قوماً منهم قالوا: إن^٢ الفاعل إذا أوجد المفعول وأخرجه من العدم فقد زال احتياجه إليه، حتى لو جاز العدم على الباري لما ضرَّ وجود العالم. وأكثرهم على أن الاحتياج لا يزول بعد الإيجاد، فإن المفعول محتاج^٣ إلى أعراض يوجدها الفاعل فيه. فهو وإن لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل إلا أنه يحتاج إليه في البقاء، ولهذا قال: «وقد يقولون».

والجواب عن شبههم^٤:

أما عن شبهة البناء: فهو أنا لانسلم أن البناء فاعل للبناء، بل البناء يحدث ميولاً قسرية^٥ [١] في الأحجار والآلات، ويحركها باعتبار تلك الميول إلى مواضع^٥ معينة فيحصل لها^٦ أوضاع وأشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض. وتلك الأوضاع^٧ والهيئات هي البناء، والبناء سبب لحركات الآلات، والحركات معدّات لحصول البناء. فهو سبب لمعدّات البناء لفاعل له.

وأما عن الشبهة الثانية: فلا نسلم^٨ لزوم تحصيل الحاصل، وإنما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود وإخراجه من العدم، وليس كذلك؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له وعلقه^٩ به^{١٠} بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الأثر^{١١} ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر. و^{١٢} مثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس، وبالصورة الحاصلة في المرآت مادام

١. م: ليس.

٢. ق: - أن.

٣. م: يحتاج.

٤. م: شبهتهم.

٥. ص: + بعينه.

٦. ج: له.

٧. ص: - وأشكال ... الأوضاع.

٨. ق: فلانا لانسلم، ص: س: فانانا لانسلم. ج: فهو أنا لانسلم.

٩. م: تعليقه.

١٠. ص: - به.

١١. ق، ص: ج: - الأثر.

١٢. ص: - و.

ذو الصورة على المحاذاة.

وعن الشبهة الثالثة: أنا لا نسلّم أنّه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في وجوده مطلقاً حتّى يلزم التسلسل، بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير. وحينئذٍ يندفع التسلسل بالانتهاء إلى واجب الوجود بالذات.

[١/٢١٦-٣/٧٠] قوله: يجب علينا^١ أن نحلّ.

لما كان مذهب الحكماء أنّ تعلق المفعول بالفاعل من جهة أنّه موجودٌ ليس بواجبٍ بالذات، أخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وإبطال ما سبق إلى أوهام الجمهور. فقال: إذا كان شيءٌ معدوماً ثمّ وجد بسببٍ فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسبيّه مفعولاً؛ سواءً كان هذا معناه، أو^٢ أنقص منه حتّى يكون المفعول أخصّ، أو أزيد حتّى يكون أعمّ. فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين^٣ في الصدق، إذ ليس هيهنا إلّا معنى SB13/ واحد؛ بل المساواة في إطلاق الاسم حتّى أن كلّ شيءٍ يُطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس. وإتّما سمّاه «مفعولاً» تسهيلاً، فإنّه إذا أراد أن يعبر عن «الموجود بالغير بعد ما لم يكن»، عبّر عنه^٤ بهذا اللفظ ليسهل^٥، لا اختصاره.

وإذ قد سمّاه بالمفعول وكان المتكلّمون يزدون في معناه ويقولون: المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس أنّه ربّما يتوهّم أنّ ما ذكره المتكلّمون أنسب بالعرف من اصطلاحه، فلهذا^٦ استدلّ من العرف بأنّ اصطلاحه أوفق.

وأيضاً لما كان المفعول في زعم قوم^٧ أعمّ من معنى المحدث، وفي زعم المتكلّمين أخصّ منه و اصطلاحه أيضاً أخصّ، فربّما يظنّ أنّه جرى على ما ذهب إليه المتكلّمون؛ فلهذا^٨ بين فساد مذهبهم في ذلك حتّى لا يقع هذا الغلط.

١. ق، ص: - علينا. ٢. ص: و.

٣. ج، ق، ص: معنيين. ٤. ق: به.

٥. م: فيسهل.

٦. س، ج: فرقة. ق، ص: قومه. ٧. م: ولهذا.

[٢١٧-٣/٧١] قوله: والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة^١ من وجه.

المحدث^٢ إما أن يكون حدوثه عن الفاعل^٣ لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة، وإما أن يكون حدوثه بتوسط شيء^٤. وتلك الواسطة إما أن يكون من الفاعل أيضاً، أو لا [٢]. فإن كان أيضاً من الفاعل فهو المحدث بالتولد^٥ كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه أيضاً وأن لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة. فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة، وهي اشتماله على وسط ليس^٦ من الفاعل، ويقابله المحدث بالتولد من جهة أخرى، وهي اشتماله على وسط هو من الفاعل^٧ أيضاً. والاختيار والطبع متقابلان من وجه، فإن الاختيار لا بد فيه من الشعور، والطبع لا يجب فيه ذلك.

[٢١٧-٣/٧٢] قوله: واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول.

الأنسب أن يقال: استعمل المفعول على أنه مساو للمحدث، والفاعل على أنه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على أنه مساو للإحداث. فإن الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث، بل المفعول والفاعل.

[٢١٧-٣/٧٢] قوله: أقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة.

قيل^٨: كلام الإمام أن الشيخ بحث في أن الفعل موضوع لمعنى أعنى من أن يكون بالاختيار أو الطبع^٩ أو بالآلة إلى غير ذلك. وليس هذا إلا بحث لغوي^{١٠} ليس من شأن الحكيم، وليس في جواب الشارح ما يدفعه.

قلنا: جواب الشارح أن هذا لا يتعلق باللغة [٣]؛ بل الشيخ اصطلاح على ذلك، فإنه قال: فإننا^{١١} نقول: إنه مفعول. ولهذا جمع بين الألفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها^{١٢} في

- | | | |
|------------------------------------|----------------------------|-----------------------|
| ١. س، ج: بالآلة. | ٢. ص: - يقابله ... المحدث. | ٣. ق، ص: - عن الفاعل. |
| ٤. ص: - حدوثه بتوسط شيء. | ٥. م، س: التوليد. | ٦. س: ليست. |
| ٧. م: - ويقابله المحدث ... الفاعل. | ٨. م: إن قيل. | |
| ٩. م: بالطبع. | ١٠. م: بحثاً لغوياً. | ١١. ص: فإنما. |
| ١٢. س، ق: دلالاتها. | | |

اللغة. فإنّ الصنع والإيجاد يدلّان في اللغة على شعور واختيار، بخلاف الفعل؛ ووضع الفعل بإزاء المعنى المشترك بينهما، لأنّه أدلّ عليه^١. وأمّا المتكلّمون فيزعمون أنّ الفاعل في اللغة لا يُطلق إلّا على الفاعل بالإرادة، فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف.

[٣/٧٤-١/٢١٨] قوله: لمّا ذكر أنّه اصطلاح هيهنا.

حقّق البحث في مقامين^٢:

أحدهما: أنّ المتعلّق بالفعل أيّ شيء هو؟

والثاني: جهة التعلّق.

أمّا في المقام الأوّل: فهو أنّه^٣ إذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شكّ أنّ هناك وجوداً بعد عدم بسبب ذلك الشيء، سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمّى^٤ فعلاً أو لم يسمّ، فلا يضرّ في ذلك الفرض. فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، والعدم، وكون الوجود بعد العدم. فالمتعلّق بالفاعل ليس هو العدم لأنّه نفى صرف لا يحتاج إلى فاعل^٥ [٤]، ولا كونه وجوداً بعد عدم لأنّه وصف يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن أن يكون المتعلّق الوجود إمّا من جهة الحدوث، أو من جهة الإمكان.

قال الإمام: البحث هيهنا إمّا عن أنّ^٦ المحتاج إلى الفاعل من المفعول أيّ شيء هو؟ أمّا هو عدمه السابق؟ أو وجوده^٧ الحاصل؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وإمّا عن سبب احتياجه إلى الفاعل، أمّا العدم السابق؟ أو الوجود الحاصل^٨؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل^٩ ومحتمل لكل واحد من الأمرين.

أمّا البحث عن المحتاج^{١٠} إلى الفاعل فهو ما ذكرنا^{١١}، وأمّا البحث عن علّة الاحتياج فهو إنّ العدم السابق لا يجوز أن يكون علّة له، ولا الحدوث أعني^{١٢}: كون الوجود بعد العدم، لأنّه كيفية مفتقرة إلى الوجود... إلى آخره.

١. ج: عليها.

٢. م: المقامين.

٣. م: أنّه.

٤. ق: سمي.

٥. ص: هيهنا من.

٦. م: الوجود.

٧. ص: الخاص.

٨. ص: - مجمل و.

٩. س: + من المفعول.

١٠. م: ذكرناه.

١١. س: أي.

فيقال له: أما^١ أن كلام الشيخ مجمل^٢، فغير مستقيم، بل صريح في الأمر الأول وأما أن الحدوث لا يجوز أن يكون علّة الاحتياج^٣، فهو فائدة أفادها غير متعلّقة بما في الكتاب.

[٣/٧٥-١/٢١٩] قوله: تكملة وإشارة.

هذا^٤ البحث في المقام الثاني، وهو إن الوجود المتعلّق بالفاعل من أيّ^٥ جهة يتعلّق؟ هل يتعلّق^٦ من جهة أنّه ليس واجباً بالذات؟ أو من جهة أنّه مسبوق بالعدم؟

فنقول: غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بالعدم، لأنّ غير الواجب^٧ إذا نظر^٨ إلى مفهومه^٩ إمّا أن يكون دائماً، أو غير دائمٍ؛ والمسبوق بالعدم لا يكون إلّا غير دائم. وكلّ واحدٍ من غير الواجب^{١٠} والمسبوق بالعدم يحمل عليه أنّه متعلّق بالغير؛ أمّا المسبوق بالعدم فظاهرٌ، وأمّا الغير الواجب بالذات فلأنّ وجوده إذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً، والمحمول على أمرين بينهما SA14/ عمومٌ وخصوصٌ يكون للأعمّ^{١١} بالذات وللأخصّ^{١٢} بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل من جهة^{١٣} أنّه ليس بواجبٍ بالذات.

وقوله: «إذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً» تفريعٌ للمقصود، فإنّه لما استدلّ على أنّ^{١٤} التعلّق للوجوب بالغير - ثمّ أكّده بأنّ التعلّق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم - رتب^{١٥} عليه أنّ التعلّق بالفاعل ثابت دائماً، إبطالاً لما ظنّه الجمهور. والنظر ههنا^{١٦} من وجوه؛ فإنّ المراد بقوله: «غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بالعدم» إمّا العموم بحسب الخارج، أو العموم^{١٧} بحسب المفهوم [٥]. فإنّ كان المراد «العموم بحسب الخارج» فلا نسلم أنّ غير الواجب أعمّ، بل كلّ ما هو غير الواجب محدثٌ، وكيف يكون كذلك وقد صرّح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم؟! وإن كان المراد

- | | | |
|-------------------|-------------------|---------------------|
| ١. ج : - أمّا. | ٢. ق، ص : - مجمل. | ٣. س : للاحتياج. |
| ٤. م : + هو. | ٥. ق : - أي. | ٦. م : - هل يتعلّق. |
| ٧. م : + بالذات. | ٨. ق، ص : نظرنا. | ٩. م : مفهومه. |
| ١٠. م : + بالذات. | ١١. ص : الأعمّ. | ١٢. ق، ص : الأخصّ. |
| ١٣. م : حيث. | ١٤. ق، ص : - إن. | ١٥. ق : مرتباً. |
| ١٦. م : - ههنا. | ١٧. م : - العموم. | |

العموم - نظراً^١ إلى المفهوم - فلا نسلم إنَّ الواجب بالغير أعمّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإنَّ مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي أن يكون واجباً بالغير، كما فرض الشيخ أنَّه لو كان المسبوق بالعدم^٢ واجباً لذاته لم يتعلّق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم^٣ أعمّ من الواجب بالغير. وكيف لا يكون كذلك و مفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم؟! و ذلك الشيء يمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب إنَّ الدليل من الخارج^٤ دلّ على أنَّ كلَّ مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير، لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم، فيكون^٥ بينهما^٦ عموم من وجه لا مطلقاً.

ولئن سلّمناه لكن لا نسلم أنَّ المحمول على أمرين بينهما عموم^٧ في المفهوم يكون للأعمّ أولاً وللأخصّ ثانياً. وإنّما يكون كذلك لو كان الأعمّ^٨ ذاتياً للأخصّ [٦]، فإنَّ الكاتب والإنسان يُحمل عليهما الناطق، والكاتب أعمّ بالمفهوم من الإنسان مع أنَّ الناطق ليس للكاتب أولاً^٩ وبالذات. والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم؛ ومن ادّعى ذلك فعليه الدليل!

وقوله: «فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ» ليس بتامّ، لأنّنا لا نسلم أنَّه لو لحق الأخصّ بالذات لم يلحق غير الأخصّ^{١٠} [٧]. غاية ما في الباب أنَّه يلحقهما بحسب الذات. لكنّه ليس بممتنع، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم.

[٣/٧٧-١/٢٢٥] قوله: واعترض الفاضل الشارح^{١١}.

قال الإمام: تكلم الشيخ فيما لا حاجة إليه ولم يتكلّم فيما إليه حاجة. أما أنَّه تكلم فيما لا حاجة إليه: فلأنّه^{١٢} أطنب في الفصل السابق^{١٣} في أنَّ المتعلّق

- | | | |
|--------------------|---------------------------------|--------------------------|
| ١. م: بالنظر. | ٢. ق: - فإنَّ مفهوم ... بالعدم. | ٣. ص: و العدم. ق: العدم. |
| ٤. ص: خارج. | ٥. ق: - فيكون. | ٦. م: - بينهما. |
| ٧. م، ج: + و خصوص. | ٨. م: - الإعمّ. | ٩. م، س: - و. |
| ١٠. م: + بالذات. | ١١. م: + على الشيخ. | ١٢. م: فأنّه. |
| ١٣. ص: الثالث. | | |

بالفاعل وجود الشيء، ولا حاجة إليه؛ إذ لا خلاف لأحدٍ في ذلك!
وأما أنه لم يتكلم في المحتاج إليه: فلأن محل النزاع ههنا أمران:
أحدهما: إنَّ علّة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان؟

والثاني: إنَّ الدائم^١ يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثر، أم لا؟ فإنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ العالم أزلّي وأزليته لا ينافي افتقاره إلى البارئ - تعالى -، والجمهور قالوا: لو كان أزلّياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الأزلّي إلى^٢ الفاعل. وإذا^٣ اختلفوا في الأزلّي فالدائم الذي هو أزلّي وأبدّي أولى بالخلاف.

ثمَّ إنّه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الأمرين، بل صادر على المطلوب؛ لأنَّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب^٤ الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد^٥ قسمين: أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً» ليس معناه إلّا أنَّ الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره متعلّقاً به، وهو أوّل المسألة! وأيضاً قوله: «و^٦ لو فرضنا أنَّ المسبوق بالعدم واجبٌ لذاته^٨ لم يفتقر إلى الغير»، وهو أيضاً محل النزاع، لأنَّ الذين^{١٠} يزعمون أنَّ علّة الحاجة الحدوث ذهبوا إلى أنَّه متى تحقّق الحدوث وجب الحاجة إلى المؤثر - سواء كان^{١١} الإمكان أو لا -، وإذا لم يتحقّق الحدوث لا تقع الحاجة وإن حصل الإمكان. فإنَّ^{١٢} ادّعى أنَّ احتياج الممكن إلى المؤثر ضروريٌّ - سواء كان دائماً أو لم يكن - فما هذا الاطناب؟! بل جميع ما ذكره من أوّل النمط إلى آخر هذا الفصل يكون حشواً! وإن كان تلك القضية برهانيةً فما ذكر في البيان ليس إلّا إعادة الدعوى!

وأقول: لمّا حكى الشيخ مذهب الجمهور من^{١٣} أنَّ تعلّق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث، حتّى أنّه إذا خرج من العدم إلى الوجود لم يبق له تعلّق به حاول أن يبيّن خطأهم. ولا شكَّ أنّه لو قال: «المفعول ليس بواجبٍ لذاته في شيء من أوقات وجوده^{١٤}،

- | | | |
|---------------------|-------------------------|---------------|
| ١. م : + هل. | ٢. ص : - إلى. | ٣. م : فإذا. |
| ٤. ص : الواجب. | ٥. س : - الوجود. | ٦. ق : - أحد. |
| ٧. م : - و. | ٨. م : بذاته. | ٩. م : - و. |
| ١٠. ق : الذي. | ١١. م : هناك. | ١٢. م : وإن. |
| ١٣. ج، س، ص : - من. | ١٤. ص : الأوقات بوجوده. | |

فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الأوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده [٨]، فيكون متعلّقاً بالفاعل دائماً» كفى في بيان خطأهم؛ لكنّه سلك طريقاً آخر وليس تعيين الطريق بلازم.

على أنّ فيه فائدتين: تحقيق عليّة الإمكان، وإبطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول بإزاء المحدث وإن اعتبره أصحابه أعمّ منه، لأنّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه إذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث، وفتش عنه أنّ المتعلّق بالفاعل أيّ شيء هو؟ ثمّ إنّ تعلّقه^٣ على أيّ جهة؟

فبيّن في المقام الأوّل: إنّ المتعلّق وجود المفعول. والقوم وإن كانوا موافقين معه في ذلك إلّا أنّ الاتفاق ليس بحجّة في الحكمة، وعلى الحكيم البيان بالبرهان، سواء كان متفقاً عليه أو لا!

ثمّ بيّن أنّ سبب التعلّق الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم أنّ المفعول متعلّق بالفاعل في جميع أوقات وجوده. وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل إلّا^٤ هذا. وأما إنّ الدائم يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثر فهو وإن كان لازماً من هذا البحث لأنّه لما كان سبب التعلّق هو الإمكان [٩] / SB14/ فالدائم إذاً كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل إلّا أنّه ليس مطلوب الشيخ^٥ ههنا.

على^٦ أنّ الإمام حقّق أنّ لا خلاف في هذه المسألة، فليس في بيانه مصادرة على المطلوب.

وأما إنّ^٨ من زعم أنّ علّة الحاجة الحدوث زعم أنّ الحدوث متى تحقّق تحقّقت^٩ الحاجة وإن لم يتحقّق الإمكان، فليس بشيء؛ لأنّه وإن زعم كذلك إلّا أنّه زعمٌ فاسدٌ، فإنّ الواجب لذاته يمتنع أن يحتاج إلى الغير، وإلّا لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

وقال الشارح: أمّا قوله: «لاخلاف في أنّ المتعلّق بالفاعل هو^{١٠} الوجود»، فليس

٣. ص، ق : + به.

٦. م : مطلوباً للشيخ.

٩. ص، س، ق، ج : تحقّق.

٢. ق : - إذ.

٥. ص : إن.

٨. م : - إن.

١. ق، س، ص : اعتبر.

٤. ص : - الّا.

٧. ق : - إلّا.

١٠. ص، ق : - هو.

كذلك. لأن منشأ الخلاف ليس إلا^١ ذلك؛ فالحكماء ذهبوا إلى أن المتعلّق بالفاعل وجوده سواء^٢ كان حادثاً أو لا، والجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل حدوثه لا وجوده. فالشيخ حقّق في الفصل المتقدّم^٣ أن المتعلّق بالفاعل^٤ وجوده. ولما لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان^٥ حتّى أن وجود الواجب يكون متعلّقاً بالفاعل - حقّق في التكملة إن المتعلّق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم أن احتياج المفعول إلى الفاعل في سائر أوقات وجوده، وليس مخصوصاً^٦ بوقت الحدوث.

ونحن نقول: لا معنى للحدوث إلاّ كون الوجود مسبقاً بالعدم [١٠]. وقد سبق أن هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود؛ فالقول بأنّه متعلّق بالفاعل غير معقول لا يذهب إليه عاقل. لا يقال: المراد بالحدوث خروجه من العدم إلى الوجود، وهو المتعلّق بالفاعل عندهم، لأنّ الفاعل هو المخرج من العدم إلى الوجود^٧؛

لأنّا نقول: ليس معنى الخروج من العدم^٨ الانتقال والحركة، فإنّ حركة المعدوم محال، بل لا معنى له إلاّ أن يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلّق بالفاعل هو كونه موجوداً، وأمّا كونه بعد العدم فلا تعلّق له بالفاعل أصلاً.

نعم! يفهم^٩ من مذهبهم ههنا أن هذا الوجود لا يستعلّق بالفاعل إلاّ وقت حدوثه و خروجه من العدم^{١٠} وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط، لا أن المتعلّق هو الحدوث^{١١} كما ظنّه الشارح^{١٢}؛ فالحدوث في محلّ النزاع ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الإمكان. وليت شعري إنّ من يقول: «المتعلّق هو الحدوث»، فسبب التعلّق عنده أي شيء هو^{١٣}؟ هل هو الحدوث؟ أو غيره؟ فليس هذا الكلام إلاّ مشوّشاً وقوله: «سواء كان المتعلّق حادثاً أو غير حادث» يناقض ما قد مرّ من الاصطلاح على أن المفعول هو الحادث.

- | | | |
|----------------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| ١. م: + في. | ٢. ق: + سواء. | ٣. م: المقدم. |
| ٤. ج: م: + هو. | ٥. ق، ص: م: كانت. | ٦. م: ليست الحاجة مخصوصة. |
| ٧. م: - وهو المتعلّق ... الوجود. | ٨. م: + إلى الوجود. | ٩. ص: ق: - يفهم. |
| ١٠. ق: - من العدم. | ١١. ص: - وخروجه ... الحدوث. | ١٢. ص: ج: ق: - الشارح. |
| ١٣. ص: ج: ق: - هو. | | |

قال^١: وأما قوله: «محلّ النزاع أنّ علّة الحاجة^٢ الإمكان أو الحدوث ولم يتكلّم فيه»، فإنّما لم يتكلّم لأنّ هذا البحث ليس بمفيد، إذ غرضه من هذا الفصل ليس إلّا بيان احتياج المعلول^٣ في سائر أوقات وجوده إلى المؤثّر، ليبطل به الأوهام العاميّة. ولو فرضنا أنّ علّة الاحتياج^٤ الحدوث والاحتياج في جميع الأوقات حاصل لم يضرّه أصلاً كما تبّه عليه^٥ في آخر الفصل. وإنّ فرضنا أنّ علّة الحاجة الإمكان ويكون الممكن غير موجود لا متعلّق^٦ بالفاعل لم ينفعه.

ونقول: قد ذكر أولاً إنّ هذا الفصل لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل الإمكان أو الحدوث ولا معنى لسبب التعلّق إلّا علّة الحاجة [١١]، فيكون الشيخ باحثاً عن علّة الحاجة مبيّناً^٧ لها، فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالاً بما لا يعنيه.

قال: وأما قوله: «لم يبيّن أنّ الدائم مفتقر إلى الغير»، فليس بشيء لأنّه بيّن أنّ الواجب بالغير لا ينافي^٨ الدائم، وأنّ علّة المتعلّق هو الوجوب بالغير. فالدائم إنّ كان واجباً بالغير يكون متعلّقاً بالغير.

أقول: الإمام لم يقل: إنّ الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب أصلاً^٩، وإنّما قال: الذي ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرة على المطلوب؛ وما ذكره الشارح لا يصلح جواباً عن المصادرة^{١٠} على المطلوب [١٢]. وأما أنّه بيّن أنّ علّة التعلّق هو الوجوب بالغير، فهو منافي لما سبق منه^{١١}: «أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد».

[٣/٨٠-١/٢٢١] قوله: والتحقيق أنّ الخلاف ههنا لفظي.

قال الإمام: لا خلاف في أنّ الدائم هل يصحّ أن يفتقر إلى المؤثّر، أم لا؟ فإنّ المتكلّمين اتفقوا على أنّ العالم بتقدير كونه أزلياً يصحّ أن يكون مستنداً إلى علّة موجبة، لكنهم نفوا العلّة الموجبة والمعلول الأزلي لا بهذا الدليل أي: لا بأنّ الأزلي يستحيل أن يكون مفتقراً

- | | | |
|-------------------------|-----------------|---------------------|
| ١. م: + الشارح. | ٢. م: الاحتياج. | ٣. م: المفعول. |
| ٤. ق، ص: الحادث. | ٥. ص: إليه. | ٦. م، ق: لا يتعلّق. |
| ٧. ج: مثبتاً. | ٨. م، س: ينافي. | ٩. ص: - أصلاً. |
| ١٠. ج: جواباً للمصادرة. | ١١. م: من. | |

إلى المؤثر، بل بالدلالة على قدرة المؤثرة. والفلاسفة اتفقوا^١ على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل^٢ مختار. فالفريقان اتفقا على أن الأزلي يمكن أن يكون مستنداً إلى الموجب، ويمتنع أن يكون مستنداً إلى القادر.

فمن يقول: الدائم هل يصح أن يكون مفتقراً^٣ إلى المؤثر؟

يقال له: أمّا إلى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق، فلا خلاف أصلاً في هذه المسألة. نعم! اختلفوا في أن العالم على تقدير كونه أزلياً هل يسمى فعلاً؟^٤ وهل يسمى علته فاعلاً؟ وهذا خلاف لغوي صرف.

أقول: الخلاف في هذه المسألة والخلاف في علة الحاجة متلازمان، لأنه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزلي إلى المؤثر، لانتفاء العلة؛ ولو العلة الإمكان؛ وجب افتقاره إلى المؤثر، لوجود العلة. وكذلك لو امتنع احتياج الأزلي كان^٥ علة الحاجة الحدوث^٦، فإنه لو كان علتها الإمكان لزم احتياج الأزلي. ولو أمكن احتياج الأزلي كانت^٧ علة الحاجة الإمكان، فإنه لو كانت^٨ علتها الحدوث امتنع احتياجه، فلا تلازم الخلافان. فلو لم يكن في تلك المسألة اختلاف^٩ لم يكن في هذه المسألة أيضاً خلاف، لكن الخلاف في أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث ممّا لا يمكن أن^{١٠} يدفع، لغاية اشتهاؤه.

وأما كلام الشارح فحاصله: إن الإمام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثاً نقلاً غير مطابق؛

إحديها: إن المتكلمين جوّزوا استناد الأزلي إلى علة موجبة. وإنما SA15/ نفوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه. فهذا نقل عنهم بأنهم بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار. وليس كذلك في سائر كتبهم؛ بل الأمر بالعكس.

وثانيها: أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول، وهو أيضاً^{١١} ليس كذب لما ذكر.

١. ق :- اتفقوا.

٢. ص :- فعل الفاعل.

٣. م :- مفتقر.

٤. ص :- هل يسمى فعلاً

٥. م :- لكان.

٦. ق :- استحال أن ... الحدوث.

٧. م :- كان.

٨. م :- كان.

٩. م :- خلاف.

١٠. ص :- يمكن أن.

١١. ق :- أيضاً.

و ثالثها: إنَّ الحكماء يحيلون استناد الأزلِي إلى القادر. وهو أيضاً ليس كذلك، لذهابهم إلى أنَّ الله - تعالى^١ - قادرٌ مختارٌ مع أنَّ العالم أزلِي. ولا منافاة، لأنَّ القدرة هي^٢ كون الذات بحيث إن شاء فَعَلَ، وإن شاء تَرَكَ. والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم^٣ أو عدم وقوعه؛ بل مقدّم شرطية الفعل واقعٌ دائماً، ومقدّم شرطية الترك غير واقع دائماً،^٤ بل يبحثون تارةً عن العالم أنَّه فعلٌ أزلِي مستندٌ إلى فاعلٍ تامٍّ الفاعلية وهذا بحثٌ طبيعِيٌّ، لأنَّه بحثٌ عن العالمِ المشتمل على الأجسام والجسمانيات الماديّة، وأخرى يبحثون عن^٥ المبدأ الأوّل أنَّه فاعلٌ تامٌّ في الفاعلية معلوله أزلِي. فهو بحثٌ عن الواجب^٦ الوجود بأنَّ آثاره أزلِيّة، فيكون من الأبحاث الإلهية. وفي البحث الطبيعي نظرٌ! [١٣]

[٢٢٢/١-٨٣/٣] قوله: يريد بيان أنَّ كلّ حادثٍ فهو^٨ مسبوقٌ بموجودٍ غير قارّ الذات. والدليل عليه إنَّ وجود الحادث بعد أن لم يكن، فيكون له قبلٌ، ضرورة أنَّ البعدية بالقياس إلى قبلتيته^٩. وذلك القبل لا يجمع^{١٠} البعد، لأنَّ الحادث ليس بموجودٍ فيما قبل وهو موجودٌ فيما بعد، فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم؛ وإنَّه محالٌ. فالقبل^{١١} ليس نفس العدم، لأنَّ العدم بعد كالعدم قبل، وليس القبل يبعد ولا ذات الفاعل، لأنَّه يكون بعد و معاً^{١٢}. فهو أمرٌ آخر غير قارّ الذات، لأنَّه إذا فرضت حركة ينطبق نهايتها^{١٣} على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين^{١٤} حدوث الحادث قبلياتٌ وبعدياتٌ متصرّمةٌ متجدّدةٌ، إذ كلّ جزءٍ يُفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث، فتكون بإزاء أجزاء^{١٥} الحركة قبلياتٌ^{١٦} بعضها متصرّمةٌ وبعضها متجدّدةٌ، فيكون ذلك القبل متّصلاً غير قارٍّ، وهو الزمان [١٤].

- | | | |
|--|---------------------|---------------------|
| ١. ص : - تعالى. | ٢. ص، ق : - هي. | ٣. م : وجود. |
| ٤. ص : - و مقدّم شرطية ... دائماً. | ٥. م، ق : - عن. | ٦. م : + ازلي. |
| ٧. م : واجب. | ٨. ق، م، ص : - فهو. | ٩. م : قبلية. |
| ١٠. ص : لا الجامع. | ١١. م : و القبل. | ١٢. م : و قبل و مع. |
| ١٣. ص : ماهيتها. | ١٤. ك : انتهاء. | ١٥. ص : - أجزاء. |
| ١٦. ق : + متصرّمة متجدّدة ... قبليات . | | |

والاعتراض من وجوه:

الأول: إنَّ قوله: «القبل ليس نفس العدم» إمَّا أن يراد به العدم الذي يتعقَّبُه الحادث، أو مطلق العدم. فإنَّ أريد المقيَّد فلا نسلم أنَّه بعد الحادث^١؛ وإنَّ أريد المطلق فغاية ما في الباب إنَّ القبل لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه أن يكون العدمُ المقيَّدُ أعني: الذي يتعقَّبُه الحادث.

الثاني: النقص بالزمان، فإنَّه يمكن أن يقال: القبل لا يجوز أن يكون^٢ هو^٣ الزمان، لأنَّه يكون بعدُ.

فإنَّ قلت: الزمان الذي هو قبل مغائر للزمان الذي هو بعد؛ فتقول: كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغائر للعدم الذي هو^٤ بعده، لأنَّ هذا العدم طارٍ، وذلك أزليٌّ زائلٌ. وفرقٌ بين الطاري والزائل.

الثالث: إنَّ الحادث إذا كان بعد أن لم يكن، يكون^٥ عدمه قبل وجوده بالضرورة، وذلك يناقض أنَّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرابع: سلَّمنا أنَّ القبل أمرٌ مغائر، لكن لا نسلم أنَّه غير قارٍ. قوله: «لأنَّه إذا فرض حركة تنطبق على أوَّل الحادث»؛

قلنا: معارضٌ بأنَّه إذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرِّم، فلا يكون في القبل تجددٌ وتصرِّم، فلا يكون غير قارٍ الذات. ولئن سلَّمنا أنَّه غير قارٍ لكن لم لا يجوز أن يكون القبل هو الحركة المتصرِّمة المتجدِّدة^٦؟

و الجواب عن هذه الاعتراضات: إنَّ التريديد في القبل بالذات، فإنَّه لا يبدُّ منه، إذ معروض القبلية إنَّ عرضته^٧ القبلية بالذات فذاك^٨، وإنَّ عرضته^٩ القبلية^{١٠} بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الآخر هو القبل بالذات؛ وإليه أشار بقوله: «وليست القبلية نفس العدم»، فإنَّ معروض القبلية إذا كان قبلاً بذاته^{١١} فكأنَّه نفس القبلية.

١. س: الحدود.	٢. ق: - ان يكون.	٣. م: - هو.
٤. م: - هو.	٥. م: يكن.	٦. م: المتجددة.
٧. م: عرضه.	٨. م: فذلك.	٩. م: عرضه.
١٠. ق: - القبلية.	١١. م: لذاته.	

إذا تمهّد هذا فنقول: وجود الحادث بعد أن لم يكن بعديةً بالقياس إلى قبلية، فلا بدّ من معروض القبلية بالذات [١٥]. ولا شكّ أنّ معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية، فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم؛ لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ذات الفاعل، وإلّا لم يصبر معاً وبعد. فتعيّن أن يكون معروض القبلية بالذات أمراً مغائراً لهما. وعروض القبلية للعدم^١ لا ينافي أن يكون معروض القبلية بالذات مغائراً له،^٢ لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتّى أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم. وإذا ثبت أنّ معروض القبلية أمرٌ مغائر فهو غير قارٍ؛ بل هو متجدّد متصرّم^٣، لأنّ ذلك القبل ممتدّ إلى الأزل، وكلّ جزء يفرض منه يكون^٤ سابقاً على جزءٍ آخر، فإنّ القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة، فهناك قبلياتٌ وبعديات متصرّمة^٥ متجدّدة. ولكن ربّما يمنع^٦ ذلك في بادئ النظر، فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتّى يتبيّن ذلك، وإلّا لم يكن في الاستدلال /SB15/ إليه حاجة.

ثمّ ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان، لأنّ قبل زيدٍ إلى نوح مثلاً أطول و أزيد منه^٨ إلى موسى، فيكون مقداراً [١٦].

والحاصل إنّ لمعروض القبلية بالذات خواصّ:

إحديها: إنّّه^٩ يمكن أن يكون له أجزاء، فإنّ قبل زيدٍ إلى نوح يمكن أن يُقسّم^{١٠} و يُقال: قبل زيدٍ إلى عمرو مثلاً، ثمّ إلى بكرٍ، ثمّ إلى خالدٍ، ثمّ إلى نوح. وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح، فإنّ قبل الحادث إلى ابتداء الحركة ينقسم إلى قبله إلى ربع الحركة، ثمّ إلى نصفها، ثمّ إلى ثلاثة أرباعها.

الثانية: إنّ تلك الأجزاء لا يجتمع معاً؛ بل كلّ جزء يفرض فهو قبل بالقياس^{١١} إلى أجزاء، بعد بالقياس^{١٢} إلى آخر.

٣. م : متجدّدة متصرّمة.

٢. ق، س، ص : - له.

١. ق : العدم.

٦. م، س : + و.

٥. ق، س : - يكون.

٤. م : يمتدّ.

٩. ص : إنّها.

٨. ك : - منه.

٧. م : + كون.

١٢. م : - إلى أجزاء بعد بالقياس.

١١. ص، ق : + إلى آخر.

١٠. م : ينقسم.

الثالثة: إنه يقبل التقدير. فالقبل بالذات كمّ لاحتماله التقدير متّصل لقبوله^١ الانقسام إلى الأجزاء^٢ غير قارّ الذات لعدم اجتماع أجزائها في الوجود. فهو الزمان؛ فلا يقال: إنه الحركة، لأنّ الحركة ليست بكمّ في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها، إذ لا يقال: حركةً طوليً، بل حركةً في زمانٍ أطول. نعم! هذا^٣ الامتداد لمّا كان غير قارّ الذات لا يكون إلّا حيث^٤ يكون تغييراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً وهو الحركة، فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

بقي أن يقال: لمّا كان هذا الامتداد لا يجتمع أجزائه في الوجود لم يكن موجوداً، ضرورة أنّه لو كان موجوداً لاجتمع أجزائه في الوجود؛ فلا يكون الزمان موجوداً. فنقول: هذا الامتداد وإن لم يوجد في الخارج إلّا أنّه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تجتمع تلك الأجزاء معاً وكان بعضها متقدّماً على البعض. ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلّا^٥ إذا كان في الخارج شيء غير قارّ الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد [١٧]، فإنّ الزمان كالحركة أمرٌ مستمرٌّ في الخارج لا جزء له، لكن إذا حصل ذلك الأمر المستمرّ الغير المستقرّ في الخارج يحصل له^٦ امتداد في الذهن إذا فرض انقسامه يكون أجزائه لا يجتمع معاً وكان فيها تجددٌ وتصرّمٌ. وهذا الامتداد هو الذي^٧ ينطبق على الحركة والمسافة. ولا شكّ^٨ في أنّا ندرك القبل امتداداً إلى الأزل ونحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأنّ أحدها يتقدّم على الآخر لو كانت^٩ موجودة في الخارج^{١٠}. فدلّ ذلك على أنّ في الخارج شيئاً غير مستقرّ يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه إلّا بدقيق النظر^{١١} والتأمّل^{١٢} وهو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط، وأنّه يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع؛ وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسمٍ يفعل بسيلانه الزمان،

١. ق :- لقبوله. ص : بقوله. ٢. م : أجزاء. ٣. ج : هذه.
٤. م، ج : بحيث. ٥. م : إذ. ٦. ق، ص :- له.
٧. م :- هو الذي. ٨. ج : لا شكّ. ٩. م : كان.
١٠. ص : + شيئاً. ١١. م، ج :- النظرو. ١٢. ص :- والتأمّل.

كما أنَّ النقطة يفعل بسيلائها الخط.

وعند هذا^١ ظهر^٢ اندفاع ما يقال: «إنَّ قوله: هناك شيءٌ يتجدّد ويتصرّم، إن أراد به أن يتجدّد ويتصرّم في الخارج ولا شك^٣ أنَّ المتجدّد غير المتصرّم وهما جزءا الزمان، فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على الأجزاء^٤ بعضها موجودٌ وبعضها معدومٌ، وذلك ينافي اتّصاله في ذاته؛ وإن أراد أنّه يتجدّد ويتصرّم في العقل، فهو باطلٌ، أمّا أولاً: فلأنّه لا يدلّ على وجود الزمان في الخارج؛ وأمّا ثانياً: فلأنّ المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد. و القبلية والبعدية إضافتان^٥ لا بدّ أن يكون معروضاهما معاً في العقل. فلا يكون التجدّد والتصرّم في العقل».

لأنّنا نقول: العقل يحكم بأنّه يتجدّد ويتصرّم^٦ لو كان موجوداً في الخارج وله أجزاءٌ بالفعل فيه [١٨]، ولا يكون ذلك إلّا بوجود أمرٍ غير قارّ الذات، وهو الزمان. وكذلك ما يقال: «الزمان إمّا مقدار الحركة بمعنى القطع، أو مقدار الحركة بمعنى التوسّط. والأوّل ليس بموجودٍ في الخارج، والثاني لا يتجدّد ولا يتصرّم». فالجواب: إنّ المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة^٧ بمعنى القطع، وإنّه يدلّ على وجود الزمان^٨ في الخارج كما حقّقناه.

واعلم أنّ في الدليل المذكور استدراكين:

أحدهما: إنّ المقدّمين القائلتين بأنّ القبلية^٩ ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في إثبات أنّ معروض القبلية أمرٌ غير قارّ، وذلك ظاهرٌ. نعم! يمكن أن يقال: إنّ إيرادهما لدفع توهم أنّ القبل هو العدم أو ذات الفاعل، إذ هما قبل الحادث.

وثانيهما: إنّهُ يمكن توجيه الدليل بوجهين:

الأوّل: إنّ وجود الحادث بعد أن لم يكن، له^{١٠} بعدية بالقياس إلى قبلية، وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية. والقبلية التي لا يجتمع مع

٣. م: فلا شك.

٢. م: يظهر.

١. م: ذلك.

٦. م: إضافيان.

٥. م: أجزاء.

٤. م: جزء.

٩. م: + ههنا ... الزمان.

٨. م: - التوسّط و ... الحركة.

٧. م: متجدّد ومتصرّم.

١١. م، ق، ص: - له.

١٠. ق: - بأنّ القبلية.

البعدية^١ لا تكون إلا زمانية، فيكون قبل كل حادثٍ زمانٌ^٢.
 الثاني: إنَّ الوجود الحادث بعد أن لم يكن، له قبلٌ. وذلك القبل أمرٌ غير قارٍ يتجدد و
 يتصرَّم، وهو الزمان.

فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية، أو تجدد القبل و^٣ تصرَّمه،
 فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة [١٩]. وقد علم من هذا
 أنه لولا إيراد المقدمتين لما احتيج^٤ إلى إثبات القبل بالذات؛ بل يكفي في البيان وجود
 القبل في الجملة.

[٢٢٣/١-٣/٨٦] قوله: واعلم! أنَّ الزمان ظاهر الإنيّة.

أراد أن يبيّن أنه لم يسم هذا الفصل بالتنبيه، والفصل الآخر^٥ بالاشارة، فقال: إنَّ^٦
 الزمان^٧ ظاهر الإنيّة خفيّ المهيّة؛ أمّا أنه خفيّ المهيّة^٨ فظاهر، وأمّا SA16/ أنه ظاهر الإنيّة
 فلأنَّ^٩ سائر الناس يجزمون بوجوده، حتّى قسّموه إلى الساعات والأيّام والأسابيع^{١٠} و
 الشهور والسنين.

فإنّ قلت: هب! أنَّ الزمان^{١١} مطلقاً ظاهر الإنيّة، إلّا أنَّ وجود الزمان قبل كلِّ حادثٍ
 ليس بظاهرٍ، وهو المطلوب من الفصل؛ فما هو ظاهر الإنيّة ليس بمطلوبٍ من الفصل، وما
 هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الإنيّة! فالأنسب التعبير عن الفصل بالإشارة.

فنقول: كون الحادث مسبقاً بزمانٍ ظاهرٍ أيضاً. فإنّ الحادث ما كان ثمّ كان. وليس
 معناه إلّا أنَّ هناك زماناً ما^{١٢} كان^{١٣} فيه ثمّ زماناً آخر كان فيه، فإنّ لفظة «كان» مشعرةٌ
 بالزمان على ما سيصرّح^{١٤} الإمام في اعتراضه بعد.

ثمّ لإمكان أن يقال: كان معدوماً، أو كان الله - تعالى - موجوداً، يبيّن أن ذلك ليس نفس

١. ق: لا بجامع البعدية.

٢. ص: زمني.

٣. س: أو.

٤. ص: احتاج.

٥. ج: الخير. س: الآتي.

٦. ج. ص: لأنّ.

٧. س: - الزمان.

٨. ق: - أمّا أنه خفيّ المهيّة.

٩. م: فإنّ.

١٠. م: الأسابيع.

١١. ص: - بوجوده ... الزمان.

١٢. م: - ما.

١٣. م: + موجوداً.

١٤. م: + به.

العدم ولا ذات الفاعل، وإلا فلا احتياج^١ في التنبيه إليه.
هذا حاصل الدلالة المذكورة، وهو في غاية الجلاء إن تعقل!

[٣/٨٧-١/٢٣] قوله: واعلم! أنه إنما نبّه ههنا.

مهّد^٢ مقدّمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الإمام.

المقدّمة الأولى: إن الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصّتين به، أي: الذاتيتين. فإنّ القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه. فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان^٣ قبل زمان^٤ آخر، وأما الزمان فهو قبل زمان^٥ آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة.

فلئن عاد السائل وقال: المتصرّم إمّا أن يكون نفس المتجدّد، وهو محال؛ أو غيره، وحينئذٍ يختلف أجزاء الزمان، فلا يكون متّصلاً.
فلنعد الجواب: بأنّ التصرّم والتجدّد بعد فرض أجزاء الزمان، ولا اختلاف لأجزاء الزمان في نفسه.

[٣/٨٧-١/٢٣] قوله^٦: ولا يصحّ تعريف الزمان بهما.

فرق بين التصديق بأنّية الزمان وتصوير مهيّته، فإنّ القبلية والبعدية لما كانتا من خواصّ الزمان كان من الظاهر أن يصحّ تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع^٨ الاستدلال بهما ولا يصحّ التعريف^٩ بهما. فلا يقال: الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية؛ لأنّ تصوّر القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصوّر الزمان، فيكون التعريف به^{١٠} دورياً.

ثم إن سئل وقيل: إنّما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصّتين

٣. م: الزمان.

٢. م: تمهيد. ق: تمهّد.

١. م: فلا احتياج.

٦. ص: وقوله.

٥. ق: - زمان.

٤. م: الزمان الآخر.

٩. م: تعريفه.

٨. ق: رفع.

٧. ص: كانتا فرض أخصّ.

١٠. م، ق: - به.

بالزمان، وليس كذلك بل بمطلق^١ القبلية و البعدية، لكن لما كان مطلق القبلية و البعدية^٢ شاملاً^٣ للزمان و المكان و غيرهما^٤ وقع التميّز بأنهما لا يجتمعان معاً.

أجاب: ^٥ بأنه لا بدّ في التعريف من هذا المميّز، لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية و البعدية و ليست هيهنا إلّا زمانية، فيعود الدور فإن قيل: كما لا يصحّ تعريف الزمان بالقبلية و البعدية الذاتيتين لا يصحّ الاستدلال على وجوده^٦ بهما لأنّ التصديق بهما موقوفٌ على التصديق بوجود الزمان، فيكون إثبات الزمان موقوفاً على نفسه، و هو مصادرةٌ على المطلوب

أجاب: بأنّ الزمان لما كان معروف الإنيّة لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك، فإنّ الغرض من التنبيه ليس إلّا إيضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات و الكشف عن خبيّات هي مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك.

و اعلم! أنّ الشيخ عرّف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية و البعدية اللّتين لا تجتمعان معاً، فأشار^٧ الشارح بهذا البحث إلى اختلال في ذلك.

المقدّمة الثانية: إنّ القبلية و البعدية الزمانيتين إضافيتان لأنّ القبل لا يكون قبلاً إلّا بالقياس إلى بعدٍ^٨، و كذلك البعد؛ و هما ليستا بموجودتين^٩ في الخارج، لأنّ وجودهما يتوقّف على وجود الجزئين^{١٠} من الزمان معاً، و هو محالٌ، فيستحيل وجود القبلية و البعدية. لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما، كما إذا ثبت القبلية^{١١} لعدم الحادث دلّ^{١٢} على أنّ معروض القبلية بالذات موجودٌ معه.

و هيهنا سؤالٌ، و هو أن يقال: لما ثبت أنّ لا وجود للقبلية و البعدية في الخارج بل هما أمران اعتباريان و لا شك أنّ الأمر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه^{١٣} في الخارج^{١٤}؛ فهذا الكلام ينافي أوّله آخره!

١. ق، س: مطلق.

٢. س: لكن لما ... البعدية.

٣. م: شاملان.

٤. م: - غيرهما.

٥. م: و أجاب.

٦. ص، ق: وجود.

٧. م: و أشار.

٨. م: بعده.

٩. م: ليسا بموجودين.

١٠. ص: الجزآن.

١١. س: + و البعدية.

١٢. ص: - دلّ.

١٣. م: وجوده عروضة.

١٤. ص: - بل هما ... الخارج.

أجيب^١ بوجهين:

أحدهما: إنّه ثبت أنّ معروض القبلية يتجدّد ويتصرّم، ولا شكّ أنّ العدم لا يتجدّد و لا يتصرّم [٢٠]؛ فيكون موجوداً في الخارج.

و اعترض: بأنّ الكلام في دلالة ثبوت القبلية و البعدية على وجود معروضيهما^٢، و الدالّ فيما ذكرتم هو التجدّد و التصرّم.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ المتصرّم هو القبل، و المتجدّد هو^٣ البعد. و القبلية و البعدية اللتان لا تجتمعان لا بدّ أن يتصرّم إحديهما و يتجدّد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

و ثانيهما: أنّه ثبت^٤ أنّ القبل لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما إمّا أن يكون في العقل و ليس كذلك، لا اجتماعهما في العقل حتّى عرض لأحدهما القبلية، و للآخر البعدية، أو في الخارج، فلا بدّ من وجود المعروض في الخارج. و هذا منقوض بالعدم^٥ و الوجود، فإنّهما لا يجتمعان لا^٦ في الذهن، بل في الخارج. و لا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فإنّ السلب لا يستدعي وجود الموضوع.

واعلم! SB16/ أنّ القبلية و البعدية^٧ لا تلحقان^٨ إلّا لأجزاء^٩ الزمان حتّى يكون جزء منه موصوفاً بالقبلية و الآخر بالبعدية. فمعروضهما^{١٠} أجزاء الزمان و هي غير موجودة في الخارج، لأنّ الزمان متّصل واحد^{١١} [٢١]؛ و لأنّه لو وجدت لتتالي الآتات، فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية و البعدية وجود معروضهما في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدلّ لهما على وجود الزمان؟!

إذا عرفت هذا عرفت^{١٢} اندفاع الجوابين و اتّجاه أن يقال للشارح: معروض^{١٣} القبلية و البعدية على ما صرّحت به أجزاء الزمان و هي معدومة في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضهما؟! أو يقال: معروض القبلية مغائر لمعروض البعدية لأنّهما لا يجتمعان.

٣. م، ص: - هو.

٦. ص: إلّا.

٩. م: أجزاء.

١٢. ص: معروضه.

٢. ص: معروضهما.

٥. م: + و العدم.

٨. م: لا يلحقان.

١١. ق، ص: عرف.

١. ق: و أجيب.

٤. م: - أنّه ثبت.

٧. ق: - و البعدية.

١٠. م: فمعروضاهما.

فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الأجزاء بالفعل، وإنه محالٌ. والحاصل: أن القبلية والبعدية لانهما اعتباريان^١ لا يدلان على وجود معروضيهما، بل ليس يجوز أن يوجد معروضهما^٢ في الخارج. والجواب: أن المراد بالمعروض ههنا هو متعلق^٣ القبلية والبعدية^٤، لا محلّهما [٢٢]، فإن محلّهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي: ما يعرض القبلية والبعدية بسببه، فإنهما إنما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الأمر الغير المستقرّ الموجود^٥ في الخارج^٦، فأطلق المعروض على سبب المعروض مجازاً. وإلى هذا المعنى أشار في فصل «سبق المحدث بالمادة» حيث قال: «الإمكان من حيث إنه^٧ متعلقٌ بأمرٍ خارجيٍّ يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج»؛ كما مضى في التقدّم بعينه.

[٢٢٣/١-٨٩/٣] قوله: أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات.

حاصل الجواب: أن القبلية أمرٌ اعتباريٌّ لا وجود لها في الخارج [٢٣]، لكن لها اعتباران:

أحدهما: من حيث عروضها^٨ لأجزاء الزمان بحسب الذات وحينئذٍ لا يكون في زمانٍ آخر. والثاني: من حيث ذاتها، فهي توجد في الذهن. ووجودها في الذهن يكون في زمانٍ، فيكون له قبليةٌ اعتباريةٌ بهذا الاعتبار، والقبليات^٩ لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وفي قوله: «لا يتسلسل» لطيفه، وهي^{١٠} أن المشهور أن التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس محالاً. فبيّن بقوله: «و لا يتسلسل»: أن معنى ذلك ليس أن الأمور الاعتبارية يتسلسل، وهو ليس بمحال؛ بل المراد أن ذهاب السلسلة في الأمور

٣. م: متعلقهما.

٢. م: معروضاهما.

١. م: لكونهما اعتباريتين.

٦. م: - في الخارج.

٥. م: الوجود.

٤. م: - القبلية والبعدية.

٩. م: فالقبليات.

٨. م، ق: عروضهما.

٧. س: + أمر.

١٠. ق: - هي.

الاعتبارية موقوفٌ على اعتبار الذهن. والذهن لا يقوى على اعتبار أمورٍ غير متناهية، فإذا انقطع انقطعت السلسلة.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: ويندفع أيضاً اعتراضه بأنَّ العدم لو اتَّصف بالقبلية^١.

أي: إنَّهم قالوا: عدم كلِّ حادثٍ قبل وجوده. فقد وصفوا العدم بالقبلية. فلو كانت وجوديةً لزم اتَّصاف المعدوم بالموجود، وإنَّه محالٌّ. والجواب: أنَّ القبلية أمرٌ اعتباريٌّ، فيصحَّ لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم^٢ المقيد بالحادث^٣.

فلو قيل: هذا ينافي ما ذكر من أنَّ معروض القبلية ليس هو العدم.

فنقول: المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بيَّناه.

واعلم أنَّ الأجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛ فإنَّ كلام الإمام ليس إلَّا أنَّ القبلية والبعدية ليستا من الوجودات^٤ الخارجية. فلا يجب أن يكون الموصوف بهما^٥ موجوداً في الخارج؛ فلا يلزم أن يكون قبل كلِّ حادثٍ أمرٌ موجودٌ في الخارج موصوفٌ بالقبلية. والشارح في تلك الأجوبة مازاد على^٦ أنَّها أمرٌ اعتباريٌّ، وكونها^٧ أمراً اعتبارياً لا ينافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه. والجواب: أنَّها وإن كانت معدومةً في الخارج إلَّا أنَّها متعلِّقةٌ بأمرٍ خارجيٍّ، فيدلُّ على وجوده كما مرَّ مراراً.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: ثمَّ إنَّه اشتغل بالمعارضة.

هذا نقضٌ إجماليٌّ؛ وتقريره: إنَّ الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح^٨ بجميع مقدّماته، وإلَّا لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر. وذلك أنَّ^٩ بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فإنَّ أجزاء الزمان لا يوجد معاً ..، فإنَّ لم

٣. ص : - الحادث.

٦. م : مازاد عليه إلَّا.

٩. م : لأنَّ.

٢. م : العدم.

٥. م : + أمراً.

٨. ص : يصحّ.

١. ج : - بأنَّ ... بالقبلية.

٤. س، ص : الموجودات.

٧. م : وكونه.

يحصل هذا النوع من القبلية إلا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر.
وأنت خير بأن هذا النقض^٢ لا يرد إلا على أول التوجيهين، لا على الثاني.
ثم قد يمكن أن يفرّق بين تقدّم عدم الحادث على وجوده وبين تقدّم بعض أجزاء
الزمان على بعض توجيهين:

الأول: إن الزمان ينتقض^٣ لذاته بمعنى أن^٤ مهيته وحقيقته يقتضي لذاتها أن يكون
بعض أجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية والبعديّة الحاصلتان^٥ فيه عن زمان آخر. وأمّا
الحركات فليست كذلك، لأنّ الجزء المتقدّم يعقل حصوله متأخراً، وبالعكس. فلا جرم لم
يكن كونها قبلاً وبعداً لنفس ذاتها. فلا بدّ أن يكون لأمر آخر.

والجواب عن هذا الفرق^٦ من وجهين:

أحدهما: إنّ أجزاء الزمان إما متساوية، أو^٧ مختلفة في المهيّة. فإن كانت متساوية في
المهيّة استحال أن يكون بعضها متقدّماً لذاته وبعضها متأخراً لذاته [٢٤]، إذ الأشياء
المتساوية في المهيّة يجب أن يكون متساوية في اللوازم، وإن كانت متخالفة في المهيّة
لزم أن يكون الزمان^٨ متصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل ويكون مركباً من آتات
لأنّ كل جزء من الزمان موجود بالفعل /SA17/ فلو^٩ قبل القسمة تكون أجزائه
المفروضة^{١٠} بعضها متقدّماً وبعضها متأخراً لأنّه غير قارّ الذات، والتقدير أن التقدّم و
التأخّر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيّة، فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على
أجزاء بالفعل، والمقدّر أنّه جزء واحد؛ هذا خلف؛ فامتنع^{١١} أن يقبل القسمة فيكون آناً.

وثانيهما: أنا سلّمنا^{١٢} أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته؛ لكن حصل منه
أنّ التقدّم الذي لا يجامع المتأخّر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدّم و
المتأخّر، فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتّى يكون متقدّماً على وجوده، بحيث لا

١. ق : - في. ٢. س : البعض.

٣. س، ج : مقتض. ق : منتقض. ص : يقتضي.

٤. م : - إن.

٥. م : بذاتها. ٦. ص : الخالصتان س : الخاصتان. ٧. ق : - عن هذا الفرق.

٨. ج : وإما. ٩. م : - الزمان. ١٠. ص، ج، ص : ق : لو.

١١. ج، ق : المفترضة. ١٢. م : فإن امتنع. ١٣. ص : - لانسلم.

يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيطٍ بهما؟!

الفرق^١ الثاني: إنَّما^٢ لما اعتقدنا أنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاء الزمان مسبقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلك في حصول القبلية و البعدية [٢٥]، إذ معنى^٣ «يكون اليوم متأخراً عن الأمس»: أنَّه غير حاصلٍ عند حصول الأمس. وأمَّا أنتم فلما لم تثبتوا قبل أوَّل الحوادث^٤ شيئاً أصلاً لم يلزم أن يكون قبل الحادث شيءٌ حتَّى يكون معنى تأخره أنَّه لا يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشيء. فلما كفى في حصول القبلية و البعدية في أجزاء الزمان كون كلِّ زمانٍ مسبقاً بزمانٍ آخر بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللذان^٥ يوجدان معاً لا يفتقران في الزمان إلى زمانٍ آخر، و يفتقران في الحوادث إليه. فظهر الفرق.

و تقرير^٦ الجواب عنه ظاهرٌ؛ إلَّا أنَّ قوله: «وإنَّ لم يكن معناه أنَّه لم يوجد معه بل كان معناه إنَّ اليوم لم يوجد حين كان أمس» ليس على الترتيب الطبيعي في البحث، لأنَّه بعد أن سلَّم أنَّ معناه أنَّه^٧ لم يوجد معه، كيف يُفرض أنَّ معناه ليس كذلك، بل شيءٌ آخر [٢٦]؟!

فالأولى أن يقال كما ذكره الإمام: لا نسلَّم أنَّ معنى قولنا: «اليوم متأخِّر عن أمس^٨»: أنَّ اليوم لم يوجد مع أمس، وإلَّا لكان^٩ اليوم متأخراً عن الغد، لأنَّه لم يوجد معه؛ بل معنى ذلك: أنَّ اليوم لم يوجد حين كان أمس. ولقظة «كان» مشعرةٌ بزمانٍ مضيٍّ، فيكون للزمان زمانٌ.

سلَّمنا أنَّ معناه إنَّ اليوم لم يوجد مع أمس؛ لكن المعية اضافةً و الإضافة متأخرةٌ عن المضافين، فلا تكون المعية نفس اليوم أو^{١٠} نفس أمس؛ بل ليس معناه إلَّا أنَّ اليوم يوجد في زمانٍ لم يوجد^{١١} أمس فيه، فيكون للزمان زمانٌ و بهذا البيان يلزم أن يكون للزمان الذي مع الحركة زمانٌ آخر.

٣. ص، س، ج، ق: المعنى.

٢. م: إنَّما.

١. س: والفرق.

٦. م: تفسير.

٥. ص: فالقبل اللتان.

٤. ج: الحادث.

٩. س، ص: كان.

٨. م: الأمس.

٧. ق: - أنَّه.

١٠. س: - نفس اليوم أو. ص: - أو. ١١. ص: + في زمان لا يوجد.

[٣/٩٢-١/٢٢٤] قوله: والجواب.

تحرير الجواب موقوف على مقدّمة، وهي إنّ الموجود الغير القارّ الذات لا شك أنّ أجزائه لا تجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل وبعضها بعد.

فمنه: ما يحكم العقل بتقدّم بعض الأجزاء وتأخّر بعضها بمجرد تصوّر تلك الأجزاء من غير ملاحظة أمر آخر وهو الزمان، فإنّه إذا فرض له أجزاء لا يكون تلك الأجزاء إلّا يوماً وأمساً، وحكم العقل بأنّ اليوم متأخّر وأمس^٢ متقدّم لا يتوقف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم والأمس، بل مجرد تصوّرهما كافٍ في ذلك.

ومنه: ما حكم العقل بتقدّم بعض أجزائه وتأخّر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر؛ كالحركة، فإنّ كلّ جزء يفرض^٣ منها يعقل متقدّماً ومتأخّراً، وإنّما يحكم العقل بتقدّمه أو تأخّره بواسطة وقوعه في زمانٍ متقدّم أو متأخّر.

إذا تمهّد هذه المقدّمة فنقول: الزمان متّصلٌ واحد غير قارّ الذات لا وجود لأجزائه بالفعل. وإذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها وتأخّر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدّماً والبعض الآخر متأخّراً كالسواد والبياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما أسود وأبيض؛ فليس معنى قولنا: «التقدّم والتأخّر عارضان لأجزاء الزمان بحسب ذاته» إنّ أجزاء الزمان موجودة في الخارج، والقبليّة والبعديّة أمران موجودان في الخارج عارضان^٤ لأجزاء الزمان، وتلك الأجزاء يقتضيها اقتضاء العلّة للمعلول؛ بل معناه: إنّنا إذا تصوّرنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصوّر تقدّم بعض الأجزاء وتأخّر بعضها بل في التصديق بأنّ بعض الأجزاء متقدّم والبعض^٥ متأخّر إلى تصوّر غير حقيقة الزمان، بخلاف الزمانيات كالحركة، فإنّ تصوّر أجزائها لا يكفي في تصوّر تقدّم بعضها وتأخّر البعض، بل إنّما يتصوّر متقدّماً أو متأخّراً لوقوعه في زمانٍ متقدّم أو متأخّر، ولهذا لا يقف السؤال إلّا عند الوصول إلى الزمان. فإذا قيل: لم تقدّم

٣. م: يعرض.

٢. م: الأمس.

١. م، ص: قد.

٤. م: عارضاً.

٥. ج، م: الآخر.

٤. م: و.

٩. م: و.

٨. م: + الآخر.

٧. ج: أو.

الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لأن^١ هذا الحادث وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو، وكانت واقعة زيد سابقةً على واقعة عمرو^٢. فإن رجع وقال: لِمَ كانت^٣ تلك الواقعة سابقة؟ يُقال: لأنها كانت أمس و هذه كانت اليوم، فوقف السؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق ظهر جواب الإمام حيث قال: أجزاء الزمان إن تساوت استحال أن يقتضي بعضها التقدّم و بعضها التأخر؛

لأنّا نقول: هذا إنمّا يكون لو كانت^٤ أجزاء الزمان موجودةً في الخارج [٢٧] و يكون SB17/ بعضها علّةً للتقدّم^٥ و بعضها علّةً للتأخر^٦، و ليس كذلك. فليس معنى عروض التقدّم و التأخر لأجزاء الزمان إلّا حكم العقل بتقدّم بعضها و تأخر البعض بمجرد تصوّر الأجزاء، لعدم الاستقرار و كون مهيّتها هي عدم الاستقرار.

و عُلِمَ من هذا أنّ الشارح اختار في جواب النقض^٧ المذكور الفرق الأوّل، و دفع الجواب^٨ الأوّل من جوابيه و لم يتعرّض للجواب الثاني [٢٨] لظهور^٩ اندفاعه ممّا تقدّم، فإنّ القبليّة و البعدية اللّتين لا تجتمعان لا بدّ أن تكونا بحسب الزمان؛ أمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان^{١٠} الذي هو نفس القبل^{١١} و البعد، و أمّا في غيرها^{١٢} فبحسب الزمان^{١٣} المحيط بالقبل و البعد.

و أمّا حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان، فإنّ معية الحركة للزمان هي متى الحركة^{١٤} أي: كون^{١٥} الحركة في الزمان^{١٦}، و معية الشيئين للزمان هي كون متى أحدهما عين متى الآخر أي: كونها في زمانٍ واحدٍ... و المعية الأولى لا تحتاج إلى زمانٍ خارجٍ عن المعين، بخلاف الثانية، فلا يلزم^{١٧} من كون الحركة في زمانٍ كون^{١٨}

- | | |
|-------------------|--|
| ١. س: بأنّ. | ٢. س: + وكانت واقعة ... عمرو. ٣. ص: كان. |
| ٤. ج، ص، س: كان. | ٥. ق: المتقدّم. |
| ٦. ق: المتأخر. | ٧. س: البعض. |
| ٨. م: جواب. | ٩. س: بظهور. |
| ١٠. ص: - الزمان. | ١١. ق: القبليّة. |
| ١٢. م: غيره. | ١٣. س: + الذي هو ... الزمان. |
| ١٤. ص، س: للحركة. | ١٥. ق: يكون. |
| ١٦. ق، ص: زمان. | ١٧. م: فإنّه لا يلزم. |
| | ١٨. ص: - كون. |

الحركة والزمان في زمانٍ.

[٣/٩٤-١/٢٢٥] قوله: يريد بيان مهية الزمان.

قد علمت أن قبل كلِّ حادثٍ أمراً متجدداً متصراً^١. والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغييرٍ، فالتغير^٢ ههنا لا يكون إلا على سبيل التدريج، وهو الحركة. والحركة لا بد لها من متحرك، فالزمان^٣ يتعلّق بحركة وجسم متحرك. ثم إن كلَّ زمانٍ فرض فهو حادث، وكلَّ حادثٍ فقبله زمان، وكلَّ زمانٍ قبله زمان آخر، فالزمان متصل لا إلى أول؛ فهو لا يتعلّق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة، بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير، لما مضى بيانه في فرض الحركة^٤ المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في^٥ أن القبل من نصف الحركة أقرب وأتقص، ومن ابتداء الحركة أبعد وأزيد.

[٣/٩٥-١/٢٢٦] قوله^٦: هو كمية الحركة^٧ لا من جهة المسافة.

الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها، بل لمسافة أو زمان. فإننا لو فرضنا حركتين إحداهما^٨ في فرسخ والأخرى في فرسخين ولا ينظر إلى المسافة والزمان، لا يعلم طول إحداهما وقصر الأخرى. فكمية الحركة إنما هي من جهتين: من جهة المسافة، ومن جهة الزمان.

أما من جهة المسافة فلائها كم ينطبق عليها الحركة، فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة؛ فيعرض لها الكمية بحسب المسافة. ولنا نقول: إن للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية أخرى، بل كمية الحركة هي كمية المسافة. وإنما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم. وأما من جهة الزمان فلائها كم ينطبق على الحركة حتى أن الحركة في نصف الزمان

١. س، ج، و، الغير. ص: و التغيير. ٢. ق: و الزمان.

٣. م: + المستديرة وهو ... الحركة.

٤. م: + و. ٥. ج، ق، ص: للحركة. ٦. م: أحدهما.

٧. ج، ص: فكل.

٨. م: من.

نصف الحركة في كلّ الزمان. فلما كان الزمان كميّة الحركة وكميّة الحركة من جهتين: جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التقدّم و التأخّر اللّذين يجتمعان ضرورةً أنّ المسافة ينقسم إلى متقدّم و متأخّر في الوضع يجتمعان معاً في الوجود، و جهة الزمان جهة التقدّم و التأخّر اللّذين لا يجتمعان، فالزمان^١ كميّة الحركة لا من جهة^٢ التقدّم و التأخّر اللّذين يجتمعان^٣، فإنّها جهة المسافة. و الزمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدّم و التأخّر اللّذين لا يجتمعان، فإنّها جهة الزمان^٤.

[٣/٩٦-١/٢٢٦] قوله^٥: قال الشيخ في «الشفاء».

التقدّم و التأخّر في الحركة تابعان إمّا للتقدّم^٦ و التأخّر في المسافة، أو للتقدّم و التأخّر في الزمان. فكما أنّ المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام إلى متقدّم و متأخّر، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحركة إلى متقدّم و متأخّر بحسب ذلك أيضاً^٧، حتّى أنّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة أو^٨ الزمان، و المتأخّر من الحركة ما يحصل^٩ في المتأخّر من المسافة أو الزمان؛ لكن المتقدّم و المتأخّر من المسافة يجتمعان معاً في الوجود^{١٠} و من الحركة^{١١} و^{١٢} الزمان لا يجتمعان، فيكون للتقدّم و التأخّر في الحركة خاصيّة من جهة ما هما أي: التقدّم و التأخّر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلك الخاصيّة كونهما لا يجتمعان و يكونان أي: يكون^{١٣} المتقدّم و المتأخّر معدودين بالحركة، فإنّا نعدّ المتقدّم و المتأخّر بحسب أجزاء الحركة حتّى أنّ الحركة إذا تجزأت فهما^{١٤} كانت أكثر كان عدد المتقدّم و المتأخّر أكثر، و إن كانت أقلّ كان عددهما أقلّ. فعدد الأجزاء المتقدّمة^{١٥} و المتأخّرة من الحركة هو الزمان، كما أنّ الحركة إذا اتّصلت كان مقدارها الزمان. فالزمان عدد الحركة إذا

٣. ص : لا يجتمعان.

٢. م : جهتي.

١. ج : فإنّ الزمان.

٦. م ، ص : التقدّم.

٥. م : قد قال.

٤. ص : - الزمان.

٩. م ، ج : حصل.

٨. م : و.

٧. ق ، س : - أيضاً.

١١. م : + ما يحصل في ... الحركة.

١٠. م : - و.

١٤. م ، ق : منهما.

١٣. م : - يكون.

١٢. م : + من.

١٥. ص : المتقدّم.

انقسمت إلى متقدّم ومتأخّر، تبعاً لانتقسام المسافة لاتباعاً لانتقسام الزمان. وهذه النكتة الأخيرة إشارة إلى أنّ الشيخ عرّف هيهنا الزمان بالتقدّم والتأخّر في المسافة لا في الزمان^١ لئلا يلزم الدور؛ بخلاف ما في الاشارات، فإنّه قال: «من جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان»، وليس هذا إلّا التقدّم والتأخّر الزمانيين؛ فهو مستلزم للدور. فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا.

[٢٢٦-١/٩٧٣] قوله: يريد بيان كون كلّ حادثٍ مسبوقاً بموضوع أو مادة.

الحادث قبل وجوده إمّا أن يكون ممكناً أن يوجد، أو ممتنعاً أن يوجد. والممتنع أن يوجد لا يوجد، ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن^٢ أن يوجد. فإمكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه /SA18/، لأنّ القدرة معلّلة بإمكان الوجود، وعدم القدرة بعدم الإمكان. فلو^٣ كان إمكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه. وأيضاً إمكان الوجود أمرٌ للشيء في نفسه، وكونه مقدوراً بالقياس إلى القادر.

لا يقال: سيجيء أن الإمكان أمرٌ إضافي، وهو ينافي القول بأنّه أمرٌ للشيء في نفسه؛ لأنّا نقول: المراد أن الإمكان^٤ أمرٌ للشيء لا بالقياس إلى القادر، فيكون لكونه مقدوراً؛ وحينئذٍ إمّا أن يكون جوهرًا لا في موضوع، أو عرضاً^٥ في موضوع. والأوّل باطل، لأنّه أمرٌ إضافي والأمر الإضافية لا يكون جواهرًا. فهو إذن عرضٌ موجودٌ في محلٍّ؛ إن قيس إليه فهو موضوعٌ له، وإن قيس إلى الحادث فهو مادةٌ إن كان صورةً، وموضوعٌ إن كان عرضاً. فقد بان أن كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بإمكان مقارنٍ للعدم وهو قوّة الوجود، ومادّةٌ وهي موضوع تلك القوّة.

ولا يخفى عليك أن المقدّمة القائلة بأنّ الإمكان ليس نفس القدرة لوحذفت من البين لتّم البيان دونها [٢٩]، إلّا أنّه لما كانت^٦ القدرة سابقةً على وجود الحادث كما أن الإمكان سابقٌ عليه فربّما يذهب الوهم إلى أنّه هي، فأوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في

١. س : - وهذه النكتة ... الزمان. ٢. س : يمكن.
٣. م : ولو.
٤. ص : مقدراً.
٥. س : تفسيره.
٦. ق : - أن الإمكان.
٧. ص : غرضاً.
٨. ج : كان.

برهان الزمان.

و كأن^١ سائلاً يقول: المراد بهذا الإمكان إما الإمكان الاستعدادي ، وإما الإمكان الذاتي؛

فإن كان الأول: فلانسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لأن^٢ قوله: «كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو متمتع الوجود»، قلنا: لانسلم الحصر، وهو ظاهر؛ وإن كان الثاني: فلانسلم احتياجه إلى محل غير الممكن، بل من المجال أن يقوم بغير الممكن وإلا لكان الممكن في نفسه غير ممكن [٣٠].

أجاب عنه بقوله: «واعلم! أن كل إمكان» وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا؛ وتقديره: أن المراد بالإمكان الذاتي، وهو محتاج إلى محل غير الممكن، لأن الإمكان الذاتي إنما هو بالقياس إلى الوجود. والوجود إما بالذات أو بالعرض، والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه، والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئاً آخر كوجود الجسم أبيض^٣. فالممكن أن يوجد إما يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يمكن أن يوجد في نفسه. فإن كان يمكن أن يوجد شيئاً آخر فلا بد من وجود ذلك^٤ الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر [٣١].

كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض، لأن الإمكان هنا إضافة إلى وجود الأبيض، وهو وجود للجسم^٥ بالعرض، لأنه كون الجسم شيئاً آخر.

وهكذا ما يقال: الجسم يمكن أن يوجد له البياض، فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون موجوداً آخر^٦ هو أبيض.

والغرض من قوله: «فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً^٧ آخر»، التعبير عن معنى الوجود^٨ بالعرض بعبارتين متقاربتين المعنى، فإن إحداهما: إن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء^٩ لشيء آخر، وثانيهما: أن يوجد شيء^٩ شيئاً آخر؛ ولا شك أنه متى وجد شيء^٩ لشيء^٩ يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر؛ وبالعكس.

٣. ص: الأبيض.

٦. م: + و.

٩. ص: الشيء.

٢. م: أن.

٥. ص: الجسم.

٨. م: الموجود.

١. ج: فكان.

٤. م: فلا بد في وجوده من ذلك.

٧. ص: وجوداً.

وكما^١ يُقال: الماء يمكن أن يصير هواءً، فإنَّ الإمكان فيه بالقياس إلى وجود الهوائية للمادة المائية، وهو وجودٌ لها^٢ بالعرض.

وكما يقال: المادة يمكن أن تكون موجودةً بالفعل أي: يمكن أن يوجد لها الصورة، فالإمكان^٣ بالقياس إلى وجود الصورة للمادة الذي هو وجودٌ للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه. فهذه الإمكانيات تستدعي شيئاً حتّى يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يوجد له شيءٌ آخر، وهو موضوعٌ موجودٌ معها. هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض. وأما الممكن أن يوجد في نفسه، فهو إمّا بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره، أو مع غيره؛ وإمّا بحيث متى وجد كان موجوداً^٤ بذاته من غير علاقةٍ بينه وبين غيره.

فإنَّ كان بحيث متى وُجد كان قائماً بغيره أو مع غيره، فهذا الممكن إنَّ كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يوجد [٣٢]، لكنّه إذا كان موجوداً لا يوجد إلّا في غيره أو مع غيره. فلما أمكن أن يوجد قبل حدوثه، أمكن أن يوجد^٥ قائماً بغيره أو مع غيره، وإنّما يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلك الغير، ضرورةً أنَّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به^٦ أو معه [٣٣]، فيكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده، وهو موضوعه.

وقوله: «و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء»، إنّما يصحّ في الحادث الذي يوجد في شيء. وأما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل^٧ وجوده، /SB18/ لأنَّ موضوعه ذلك الشيء، وهو ليس بحامل وجوده.

وإنَّ كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلّق بغير^٨، امتنع أن يكون حادثاً، إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إمكان وجودٍ ليس بعرضٍ، وإلّا لكان له موضوعٌ، فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلّق به إمكانه و^٩ التقدير أن لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات. فيلزم أن يكون إمكان وجوده جوهرًا قائماً بذاته، لكنّه

١. م: يمكن أن. ٢. م: لهما. ٣. ق، ص: بالإمكان.
 ٤. ث: أو يوجد شيئاً. ٥. ق: - في غيره موجوداً. ٦. م، ص: وإن.
 ٧. م: - يمكن أن يوجد. ٨. ص: فيه. ٩. م: بحامل.
 ١٠. م: بغيره. ١١. ص: هو.

مضافٌ ولا شيء من المضاف بجوهرٍ. فهذا الممكن إما أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر أن إمكان وجود الحادث إما إمكان وجوده بالعرض وهو إمكان وجود شيءٍ لشيءٍ، أو إمكان وجوده بالذات وهو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو مع شيءٍ وأياً ما كان فهو محتاجٌ إلى موضوعٍ موجودٍ معه.

و بالتفصيل: الأشياء الحادثة إما أعراضٌ، أو صورٌ، أو مركباتٌ، أو نفوسٌ. والأعراض^١ والصّور^٢ إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسمٍ أو مادّةٍ. وإمكان وجود المركّبات هو إمكان وجود صورها في موادّها. وأما إمكان النفوس فإمكان وجودها^٣ متعلّقة بما يصلح أن يكون آله لها في الاستكمال. وجميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوعٍ يوجد معها، وهو المطلوب. وأنت بادئ تأملٍ تعلم أن القسم الأوّل يرجع إلى القسم^٤ الثاني وبالعكس. فقد كفى أحدهما في البيان [٣٤]!

فإن قيل: لو كانت^٥ هذه الإمكانيات التي هي قبل وجود الحادث إمكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد^٦ لكنّها تختلف^٧ فإن إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهيولى الأولى^٨ أبعد، وبالنسبة إلى العناصر بعيدٌ، وإلى المعادن فيه بعدٌ، وإلى مادّة النبات فيه قربٌ، وإلى النطفة أقرب، ثم إلى العلقه، ثم إلى المضغة، ثم إلى اللّحم فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف، فلا يكون إمكاناً ذاتياً؛
أجاب بقوله: «وإمكانيات هذه الأشياء...».

و تحرير الجواب: إنّه قد ظهر أن كلّ واحدٍ^٩ من هذه الإمكانيات هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو معه. وله اعتباران:

أحدهما: من حيث تعلّقه بالشيء الخارجى. وبهذا الاعتبار إذا قارن العدم يسمّى قوّةً يختلف قريباً وبعداً، ويكون قول الإمكان على مراتبها^{١٠} بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد. ولا شك أن ذلك لا يكون إلّا بحسب اختلاف^{١١} استعداداتٍ متعاقبةٍ على

١. م: فالأعراض.	٢. ق: النفوس.	٣. م: موجود.
٤. م: - القسم.	٥. م: ص: كان.	٦. م: ق: البعيد.
٧. م: + بالقرب والبعد.	٨. م: الأولى.	٩. م: واحدة.
١٠. م: مراتبها.	١١. ص: - اختلاف.	

ذلك الموضوع. فالإمكان الذاتي أيضاً يختلف من حيث تعلّقه به.

و ثانيهما: من حيث وجوده في نفسه. وبهذا الاعتبار أمرٌ لازم لمهية الممكن بالقياس إلى وجودها لا يختلف أصلاً كالوجوب والامتناع. فقد علمت أن عدم اختلاف إمكان^١ الممكن بالنظر إلى ذاته لا ينافي اختلافه نظراً إلى وجود^٢ موضوعه.

بقي على الاستدلال منع؛ وهو أننا لا نسلّم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده إمّا جوهرًا أو^٣ عرضاً. وإنّما يكون كذلك لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٤ [٣٥].

و جوابه: إنّه لما ثبت أن هذا الإمكان هو إمكان وجود شيء في شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في الخارج، أو لا يكون. وأيّاً ما كان يحتاج^٥ إلى موضوع موجود في الخارج. أمّا إذا كان موجوداً فظاهراً، وأمّا إذا لم يكن موجوداً فلأنّه متعلّق بالأمر الخارجي، فمن حيث تعلّقه به يستدعي وجوده في الخارج^٦ كما في بحث التقدّم والتأخّر [٣٦].

وهذا الجواب وإن كان يفيد الشارح في دفع إشكالات الإمام إليه^٧، لكنّه لا يتم في التعليل. لأنّ المنع^٨ ينتقل إلى مقام آخر؛ وهو أننا لا نسلّم أن الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيء في شيء، وإنّما يكون كذلك لو كان كلّ حادث لا يوجد إلّا في شيء. وبيانه كما ذكر^٩ يتوقّف على كون الإمكان إمّا عرضاً أو جوهرًا. وهو أوّل المسألة

لا يقال: كلّ حادث فهو يوجد^{١٠} في شيء أو مع شيء^{١١}، لأنّ ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثاً وإلّا أمكن وجوده قبل حدوثه؛ لكن متى وجد لا يوجد إلّا جوهرًا قائماً بذاته من غير تعلّق بغيره. فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لأمكن وجوده قبل وجوده^{١٢} جوهرًا قائماً بذاته، وإنّما يمكن قبل وجوده جوهرًا قائماً بذاته لو كان موجوداً ضرورة أنّه لو لم يكن موجوداً لامتنع أن يكون جوهرًا قائماً بذاته، فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً^{١٣}؛ هذا

- | | | |
|---------------------|----------------------------------|------------------|
| ١. م :- إمكان. | ٢. م :- وجود. | ٣. م :- إمّا. |
| ٤. م :- محتاجاً. | ٥. ق :- أمّا إذا كان ... الخارج. | ٦. م :- إليه. |
| ٧. ص :- المنفي. | ٨. م :- ذكره. | ٩. ق :- موجود. |
| ١٠. ص :- أو مع شيء. | ١١. ق :- حدوثه. | ١٢. م :- وجوداً. |

خلف! وإذا ثبت أن كل حادث لا يوجد إلا في شيء أو مع شيء فلا يكون مكانه إلا إمكان وجود شيء في شيء أو معه، وهو المقصود.

لأننا نقول: الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لا في العدم، فيمكن أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته قبل^١ وجوده، وإن لم يمكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده.

وهذا المنع وارد على SA19/ الشق الأول أيضاً، فإن الممتنع هو القيام بالغير بشرط^٢ عدمه لا في وقته؛ فيمكن أن يوجد الغير ويقوم^٣ به.

قال الشيخ في الشفا: «لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فإمكان وجوده لا بد أن يكون أمراً موجوداً، فإنه لو لم يكن أمراً موجوداً لم يكن^٤ للحادث إمكان وجود، فلا يكون الحادث ممكن الوجود؛ هذا خلف^٥!

وفيه نظر! لأننا نقول: لا نسلم أن إمكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث^٦ ممكن الوجود، وإنما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي؛ وهو ممنوع، فإن^٧ العمى ليس بموجود في الخارج وزيد أعمى في الخارج.

والأولى أن يستدل على المطلوب بالإمكان الاستعدادي؛ بأن يقال: لا شك في إمكان الحادث، فمكانه إما أن يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدأ، أو لا^٨. فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال، وإن لم يكف^٩ بل توقف فيضانه على شرط، فذلك الشرط إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم قدم الحادث، والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث^{١٠}، وهكذا إلى غير نهاية.

ثم، إن وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود هذه^{١١} الشروط الغير المتناهية وهو محال، وإلا لزم التسلسل في أمور موجودة مترتبة، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم وهو أيضاً محال، وإلا لزم قدم الحادث أو عدمها اللاحق، فكل شرط يكون معداً - لأننا لانعني بالمعد إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في

١. ص: فيمكن.

٢. ق: فشرط.

٣. ص: فيقوم.

٤. ق، ص: - أمراً.

٥. ج: - أمراً... يكن.

٦. م: هذا خلف.

٧. م: لأن.

٨. ص: وإلا.

٩. ك: ان لم يكن كافياً.

١١. م: تلك.

١٠. م: محدث آخر.

أوساط الأحياز، فإنه لا بدّ منه لكونه في منتهى الأحياز. لا بمعنى أن الكون في المنتهى لا يكون إلا إذا كان في الوسط، وإلا لزم كون الجسم في مكانين معاً، وهو محال؛ بل بمعنى أنه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتّى يمكن أن يكون في المنتهى، فهذه الشروط المتسلسلة كلّما تتنازل^١ يقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلّة. فلا بدّ أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث إلى إيجاد العلّة. فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة^٢ بالحادث، لأنّه غير موجود^٣ بعد؛ بل بموجود آخر [٣٧].

وذلك الموجود إمّا أن يكون له تعلقٌ بذلك الحادث، أو لا، والثاني ضروريّ البطلان. فتعيّن الأول، وهو الذي نسمّيه^٤ مادةً؛ وتلك الحالة المقربة امكاناً استعدادياً. وسُئل^٥ بعض العلماء: لِمَ تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟

فقال: الاستعداد الناقص يزول، وأمّا الاستعداد التامّ فلا يزول. وهذا مثل النطفة، فإنّها^٦ إذا حصل لها استعداد أن يكون علقّةً وجب أن يزول عنها استعداد النطفية، فإنّه لو لم يزل^٧ عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية، بناءً على أن إفاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد صورة العلقّة فاضت^٨ عليها صورتها وكان استعدادها باقياً معها، ثمّ إذا حصل لها استعداد المضغّيّة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها. وعلى هذا حتّى ينتهي إلى الاستعداد التامّ للإنسانية.

قلت: إنهم قالوا: كلّ صورة سابقةٍ فهي معدّةٌ لاحقة، فالنطفة ما لم تتصوّر^٩ بصورٍ عدّةٍ في الأطوار لم يتصوّر بالصورة الإنسانية، ولا شكّ أن الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة. ولما كانت الصورة السابقة^{١٠} هي الموجبة للاستعداد اللاحقة، فإذا انتفت يجب انتفاء الاستعداد اللاحقة^{١١} بالضرورة.

قال: ليست الصورة^{١٢} السابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل إذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والأوضاع تحصل بواسطتها للهوى حالة هي

١. ق: كما بيّنا.	٢. ص: قائمة.	٣. ج: ص: ليس بموجود.
٤. م: سميت.	٥. م: سئلت.	٦. م: فإنّها.
٧. س: يزول.	٨. ج: فاض.	٩. س: يتصور.
١٠. ق: لا تجتمع ... السابقة.	١١. م، س: ص: للاحقة.	١٢. م: صورة.

استعداد الصورة اللاحقة.

وفيه نظراً لأن الصورة السابقة إما أن يكون لها دخل في الاستعداد، أو لا. فإن لم يكن لها دخل أصلاً لم يكن معدّة، وإن كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها.

والتحقيق: إن الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين: أحدهما الاستحقاق، والثاني كيفية مقربة للمعلول إلى إفاضة العلّة. فاستحقاق^١ الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعاً، وأما الكيفية المقربة فهي^٢ منتفية^٣ عند الحدوث كما تحقق.

ومن محققي هذا الفن من سمعته يقول: إن للمعدّ عديمين: عدم سابق، وعدم لاحق. كما أن لزيد مثلاً^٤ عديمين: عدم سابق أزلي، وعدم لاحق إذا مات، فالمعلول يتوقف على عدم المعدّ اللاحق. والشرط قسمان: شرط معدّ وهو لا يجتمع مع المشروط، وشرط غير معدّ وهو ما يجتمع معه. وتحقيق الإعدادات تقريب تأثير العلّة إلى المعلول. و«الإعداد» بالفارسية: «آماده گردانیدن»^٥، يعني: «ماده را از جهت تأثیر مؤثر آماده میگرداند». ولا شك أن المعدّ يقرب^٦ إلى الوجود، فإن SB19/ أمس مقرب لليوم. فلولم يوجد أمس لم يوجد اليوم. فالمعدّ يحدث في المادّة كيفية استعدادية، لكنها لا تبقى مع المعلول حتّى إذا وجد^٧ المعلول انتفت^٨ الكيفية الاستعدادية.

وإنما أطنبنا في المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة، لأنّه مثار الأوهام، ومزال^٩ الأقدام.

[٢٢٨/١-١٠٤/٣] قوله: ظهر^{١٢} منه أن قول الفاضل الشارح.

قال الإمام: «القول بأنّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود^{١٣} باطل، لأنّ الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف، فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان أو بغيره».

٣. م: هج: منفية.

٢. م: فهو.

١. ج: واستحقاق.

٦. م: + ما.

٥. م: - مثلاً.

٤. م: لما.

٩. ص: - أمس لم يوجد ... وجد.

٨. ج: مقرب.

٧. ص: گردانیده.

١٢. م: فظهر.

١١. ق، ص: مزلة.

١٠. س، ج، ق: انتفى.

١٣. ج: - الوجود.

فإن قيل: الحادث قبل وجوده إما نفي محض، أو لا. وأياً ما كان فما ذكرتموه ساقط، أما إذا لم يكن نفيًا محضاً فظاهراً، وأما إذا كان فلائنه حينئذٍ يصح الحكم عليه بكونه نفيًا محضاً.^١

أجاب: بأن الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضييق العبارة، وأما في التحقيق فقبل^٢ وجود الحادث ليس هناك شيء أصلاً^٣، فلا يصح الحكم عليه؛ ضرورة أن الحكم يستدعي محكوماً عليه، وإذا لم يكن هناك محكوم عليه استحالة قطعاً. ثم عارضه بأن الحادث قبل وجوده مقدور للقادر و متميز عن العدم، فلا يكون نفيًا محضاً.

و عارض هذه المعارضة بأن الممتنع متميز^٤ عن الممكن، مع أنه نفي محض. وهو نقض إجمالي سها الإمام في تسميته معارضةً. وجوابه: إن الحكم^٥ على المعدومات إنما لا يصح بالأمر الخارجية، وأما بالاعتبارات الذهنية كالإمكان والامتناع فصحيح؛ ومنشأ الخطب ههنا^٦ عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات.

ونقول أيضاً: إن أردتم بقولكم: «الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء» أنه كذلك في العقل، فهو ممنوع؛ وإن أردتم به أنه كذلك في الخارج، فمسلّم؛ ولكن^٧ لا نسلّم أنه لا يصح الحكم عليه بالإمكان حينئذٍ، وهو ظاهر.

ثم قال: لم قلت بأن الإمكان أمر موجود؟^٨ ومما يدل على أنه ليس بموجود وجوه: أحدها: أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وهما باطلان.

وجوابه: إن إمكان الحادث أمر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي. فله اعتباران:

أحدهما: من حيث إنه متعلق بشيء خارجي، وبهذا الاعتبار ليس بموجود في

١. م: نفي محض.	٢. ج: قبل. س: فقيل.	٣. م: - أصلاً.
٤. م: المحكوم.	٥. ق: نفيًا.	٦. م: يتميز.
٧. ق: المحكوم.	٨. م: - ههنا.	٩. م: حدوته.
١٠. م: ولكنه.	١١. ص: - و.	

الخارج إلا أنه يدل^١ على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما أن الإعدام كالعَمَى أمورٌ اعتبارية^٢ [٣٨] لكنها من حيث تعلّقها^٣ بموجوداتٍ خارجية تستدعي وجود معروضاتها. وقوله^٤: «هو إمكانٌ، بل إمكانٌ وجود في الخارج»، مستدرِكٌ؛ بل لا معنى لقوله: «هو إمكانٌ»، إذ تقدير الكلام ههنا: إنَّ الإمكان من حيث تعلّقه بشيءٍ خارجي ليس بموجودٍ، وهو إمكانٌ. ومن البين أن لا طائل تحته، والمراد أن لا موجود في الخارج هو إمكان وإن كان إمكان وجود في الخارج. وهذا مأخوذٌ من قول الإمام حيث قال: صريح العقل ما قضى بوجود الامتناع في الخارج، بل بإمكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج؛ لكن هذا المعنى لا يتعلّق بحيثية الإمكان بالشيء الخارجي. فإنا^٥ إذا نظرنا إلى إمكان وجود الشيء مطلقاً كان إمكان وجود في الخارج، وليس بموجود في الخارج [٣٩].

وثانيهما: من حيث ذاته، وأنّه أمر اعتباري في نفسه شيء من الأشياء قائمٌ بالعقل. وهذا الاعتبار موجود في الخارج، لأنّه موجود في موجود خارجي هو العقل. وإذا اعتبر وجوده ونمبته^٦ إلى مهيّته يعرض له إمكان آخر، لكن لا يتسلسل لا تقطع الاعتبار. لا يقال: الأمور الاعتبارية إن طابقت الخارج عاد الإشكال في أنّها إمّا واجبة أو ممكنة، وإلا فحصولها في العقل جهلٌ!

لأنّا نقول: لا نسلم أنّها إن لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلاً. وإنّما يكون جهلاً^٧ لو كان حصولها في العقل على أنّها^٨ صوراً لأمور خارجية، وليس كذلك؛ بل حصولها في العقل على أنّها أحكام موجودات^٩ في الخارج أي: عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث أنّها في العقل؛ والعوارض^{١٠} العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث أنّها أحكامها وعوارضها؛ وموجودة في الخارج من حيث أنّها^{١١} محكومٌ عليها أي: من حيث أنّها أشياء وموجودات في العقل من شأنها أن يحكم

١. ق: دلّ.

٢. ص: - تعلّقها.

٣. م: - بل.

٤. م: + بل إمكان.

٥. ق: فإنا.

٦. م: تسميته.

٧. ص: - إن.

٨. ق: - إنّما يكون جهلاً.

٩. ق: - أنّها.

١٠. ج: موجود.

١١. م: فالعوارض.

١٢. ق: - أحكامها ... أنّها.

عليها بشيءٍ و يوصف بشيءٍ [٤٠].

والحاصل: إنّ الأمور الاعتبارية لها حيثيتان: من حيث إنّها صفات الموجودات، ومن حيث إنّها أشياء من شأنها أن توصف. وهي بهذه^١ الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج.

و لا يستراب في أن قوله: «وأحكام الموجودات» ... إلى آخره» زائد^٢ لادخل له في جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام؛ فإنّ الأمور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ إمّا أن تكون موجودة^٣ في الخارج، أو في العقل. وأيّاماً كان يلزم أن تكون موجودة في الخارج^٤؛ أمّا على التقدير الأوّل فظاهر، وأمّا على التقدير الثاني فإنّ^٥ العقل موجود في الخارج، والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج^٦. على أنّ هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها بمن^٧ له أدنى مسكة؛ فإنّ معنى أنّه موجود في العقل أنّه موجود بوجود^٨ غير أصيل، ومعنى أنّ العقل موجود في الخارج أنّه موجود بوجود أصيل، والموجود^٩ الغير الاصيل إذا SA20/ وجد في الموجود الاصيل لا يلزم أن يكون أصيلاً. وكأنّه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، والعقل مكاناً للأمر الاعتباري، فإنّ الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجوداً في ذلك المكان، وهو غلط بين!

ومن العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبار معدوماً في الخارج^{١٠} باعتبار. نعم! الزناد قد^{١١} يكبو والجواد قد يعثر حين يعدوا!

وثانيها: إنّ الإمكان إن^{١٢} كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الحادث قبل وجوده، أو^{١٣}

في غيره؛

وجوابه: إنّّه قد تبين أن إمكان الحادث هو إمكان شيء من شيء، فله اعتباران: أحدهما: أنّه إمكان في ذلك الشيء، وثانيهما: أنّه إمكان شيء. فبالاعتبار الأوّل عرض من

- | | | |
|------------------------------|-----------------|----------------|
| ١. م: من هذه. | ٢. م، ج: زائدة. | ٣. م: موجوداً. |
| ٤. م: أو في العقل. | ٥. م: فإنّ. | ٦. م: فيه. |
| ٧. م: لمن. | ٨. ص: - بوجود. | ٩. ق: الوجود. |
| ١٠. ص: - وهو غلط ... الخارج. | ١١. م: رتّباً. | ١٢. م: - و. |
| ١٣. ج، م: لو. | | |

أعراض ذلك الشيء حاصلٌ فيه، وبالاعتبار الثاني إضافةً للشيء بالقياس إلى وجوده. فكونه نعتاً للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الأول.

و ثالثها: إنَّ الإمكان إضافةً بين المهيّة والوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقّق إلّا بعد ثبوت المهيّة والوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الإمكان.

و جوابه: إنَّ الإمكان لكونه اعتبارياً لا يستدعي تحقّق المتضايّفين^١ إلّا في العقل، لكنّهما^٢ متعلّقان^٣ بأمْر خارجيٍّ، فيكون موضوعاً له موجوداً في الخارج كما تقدّم في بحث التقدّم^٤.

واعلم! أنَّ هذه الأجوبة كلّها غير موجّهة، لأنَّ المطلوب من الدليل كون الإمكان غير موجود في الخارج، وحاصل هذه الأجوبة أنّه أمرٌ اعتباريٍّ؛ فلا يصحّ للجواب.

اللّهم إلّاّه أن يوجّه الأسئلة بأن يقال: لو كان الإمكان معدوماً لم يستدع محلاً خارجياً، لكن المقدّم حقٌّ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالي مثله، فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة.

و يكفي أن يقال في المنع: إنَّ الإمكان وإن كان معدوماً في الخارج إلّا أنّه متعلّقٌ بأمْر خارجيٍّ، فهو يستدعيه ويستغني عن ذلك الإطناب. لكن الإمام لم يورد الأسئلة كذلك، و وجّه كلام الشيخ بأنّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالإمكان^٥ إمّا أن يكون أمراً وجودياً، أو عديمياً. والثاني باطلٌ، لأنّه لا فرق بين عدم الإمكان والإمكان العدميٍّ، فإنّ التفرقة والامتنياز بين الأمور العدمية لا يحصل إلّا عند اختصاص كلّ منها بخاصيّة بها يمتاز عن الآخر، ولا معنى للوجود^٦ إلّا ذلك. فانقلب المعدوم موجوداً، وهو محالٌ. فتعيّن أن يكون الإمكان أمراً ثبوتياً. فإمّا أن يكون جوهرأً وهو محالٌ، لأنّ الإمكان حالة إضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه، وإمّا أن يكون عرضاً، فلا بدّ له من محلٍّ.

ثمّ قال بعد القدرح في إمكان الحادث قبل وجوده: لا نسلم أنّ الإمكان أمرٌ وجوديٌّ، بل عدميٌّ، للوجوه المذكورة.

٣. م: يتعلّقان.

٢. ص: ق: لكنّها.

١. ق: المتقابلين.

٦. ق: + لها.

٥. ق: - إلّا.

٤. ق: المتقدّم.

٧. س: للموجود.

ثم^١ ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الإمكان والإمكان المعدوم^٢ منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع والامتناع^٣ المعدوم. ولأننا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض، فإنَّ عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط، وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط.

هذا محصل كلام الإمام في هذا المقام.

ومن المكشوف البين أنَّ لا توجيه لأجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلاً [٤١]. على أنَّ الإمام خالف ترتيب^٤ البحث في تقديم^٥ المعارضة على النقض. وهو^٦ منع الدليل بعد تسليمه.

ثمَّ قال: لو استدعى إمكان الوجود موضوعاً موجوداً لكان كلَّ ممكن الوجود كذلك، فيلزم أن يكون العقول والنفوس متعلّقةً بموضوع.

و جوابه: إنَّه فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم، لأنَّ إمكان الحادث إمكان شيءٍ في غيره، فهو متعلّق بالغير يستدعي وجوده، وإمكان القديم ليس إلّا إمكان وجوده غير متعلّق إلّا^٧ بمهيئته بالقياس إلى وجوده، فإنَّ قياس إلى مهيئته كان في العقل كعرض في موضوع، وإنَّ قياس إلى وجوده كان كإضافة إلى مضاف^٨ إليه.

[١/٢٢٩-٣/١٠٨] قوله: أمّا الصغرى فلأنَّ^٩.

الألوية إنَّ حصلت فلا يخلو إمّا أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزمان.

و الأوّل باطل؛ لأنَّ الكلام في حدوث تلك الألوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقّف^{١٠} حدوث تلك الألوية على حدوث أولويةٍ أخرى، وهلمَّ جرّاً! فيلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معاً.

- | | | |
|------------------------------|-------------------------|-----------------------------|
| ١. م : + قال. | ٢. م : العدمي. | ٣. م : امتناع. |
| ٤. ص : الترتيب. | ٥. ق : تقدّم. | ٦. ص : - هو. |
| ٧. ق : - إلّا. | ٨. م : كان إضافة لمضاف. | ٩. م : + الألوية إنَّ حصلت. |
| ١٠. م : فيتقدّم. ص : فتوقّف. | | |

و الثاني أيضاً باطل؛ لأنّ التوقّف حينئذٍ إمّا على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، أو على عدمها، - و عدمها^١ حاصل قبل حدوث الحادث؛ فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، وأيضاً يلزم حدوث الحادث^٢ قبل تلك الأولوية و بعدها، لحصول عدمها في الوقتين.

وأما الكبرى فلأنّ الأولوية ليست ثبوتية، فلا تقتصر إلى المادة كما في الإمكان. أجاب: بأنّ الوجوب متحقّق فضلاً عن الأولوية، لأنّ وجود كلّ ممكن مسبوق بوجوب، كما أنّه ملحق بوجوب. وذلك لأنّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه، وإلّا لزم التخصيص بلا مخصّص، إذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية. و سيجيء له زيادة إيضاح.

ثمّ، إنّ هذا الوجوب إنّما يتحقّق بانتهاء سلسلة الاستعدادات إلى وجود الحادث، و وجود الحادث^٣ لا يتوقّف على وجودها بل على عدمها، لا مطلقاً وإلّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق.

ولما اشتمل كلام الإمام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام أشار إلى اندفاعهما، أمّا المنع فلتحقّق الوجوب، فكيف الأولوية؟! و أمّا المعارضة فلأنّنا نختار أنّ وجود الحادث يتوقّف على عدم الأولوية؛ ولا محذور، لتوقّفه على عدمها^٤ اللاحق لا مطلقاً.

و نقول أيضاً: كون وجود الحادث^٥ أولى إمّا أن يستلزم وجود الأولوية^٦ أو لا يستلزم. فإنّ استلزم^٧ لم يتوجّه منع الكبرى بعد التنزّل، لأنّه مبنيّ على عدمها؛ وإنّ لم يستلزم لم يتمّ المعارضة في الصغرى /SB20/، لأنّه لا يلزم من عدم الأولوية أن لا يكون أولى، كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيداً أعمى.

[٣/١٠٩١/٢٢٩] قوله: و اعلم! أنّ تأخّر الشيء عن غيره يُقال بخمسة معانٍ.

التأخّر مقول بالاشتراك على خمسة معانٍ. و الذي يضبطها^٨ أن يقال: المتأخّر إمّا أن

٣. ص :- و وجود الحادث.

٢. ق :- الحادث.

١. ص :- و عدمها.

٦. ص :- يتوقّف ... الحادث.

٥. ص، ق :- عدم.

٤. م :- إشارة.

٩. م :- أضبطها.

٨. ق :- لم يستلزم.

٧. م، ج :- الأوليّة.

يجامع المتقدم في الوجود، أو لا يجامعه. فإن لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان؛ وإن جامعه فإما أن يكون بينه وبين المتقدم ترتيبٌ باعتبار المعبر وأخذ الآخذ، أو لا يكون كذلك. فإن كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر^١ بالرتبة أو المتأخر^٢ بالوضع.

وهو إما بحسب المكان كما في صفوف المجلس، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إذا أخذنا من طرف النوع أو أخذنا من طرف الجنس^٤. وإن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر^٥ إما أن لا يحتاج إلى المتقدم^٦ وهو التأخر بالشرف، أو يحتاج وهو التأخر بالذات. فإما أن يكون المتقدم علّة تامّة للمتأخر وهو التأخر^٧ بالعلية، أولاً وهو التأخر بالطبع.

وربما يقال للمعنى المشترك «التأخر^٨ بالطبع» ويخص التأخر بالمعلولية باسم «التأخر بالذات»، فيكون كلٌّ من التأخر بالطبع والتأخر بالذات^٩ مقولاً بالاشتراك على معنيين: عام وخاص. والمتقدم والتأخر بالعلية متلازمان وجوداً وعدماً، إلا أن المعلول^{١٠} فيهما تابع للعلّة، والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس.

هذا^{١١} ما ذكره الشارح. وعندي أن العلّة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية، بل المعتبر هو العلّة الفاعلية. يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: «إذا كان وجود^{١٢} هذا عن آخر فإنّ ما وجود الغير عنه هو العلّة الفاعلية [٤٢]»، وفي مثاله كحركة^{١٣} اليد وحركة المفتاح، فإنّ حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح^{١٤} وغيرها، وحينئذ لا ينعكس المتقدم^{١٥} بالعلية على المتأخر، كما في الطبع^{١٦}.

وقد أطلق اسم التأخر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع، حيث جعل ما بالذات أقدم بالذات^{١٧} على ما بالغير.

- | | | |
|---------------------|----------------------------------|------------------------------|
| ١. ق، ج، ص: المؤخر. | ٢. ق، ج، ص: المؤخر. | ٣. م: إن. |
| ٤. ص: الحد. | ٥. ص: المتأخر. | ٦. م، س: المقدم. |
| ٧. م: المتأخر. | ٨. م: تأخر. | ٩. ق: بالذات والتأخر بالطبع. |
| ١٠. ج، ص: + تابع. | ١١. م: وهذا. | ١٢. ج: وجوده. |
| ١٣. م: مثال حركة. | ١٤. م: على المفتاح وعلى العضلات. | |
| ١٥. ج: المقدم. | ١٦. م: المتأخر بالطبع. | ١٧. م: - بالذات. |

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب.

لأنَّ وصول الحصول إلى التقدّم^١ يشعر^٢ بأنَّ له علّةً يصل الحصول منها إليه، وكذا المرور عليه يدلّ على ما منه^٣ المرور.

وأيضاً الضمير في «بينه» لو رجع إلى^٤ الوجود على ما فسّره الإمام لكان تقدير الكلام: إنَّ المعلول لا يتوسّط بين الوجود، والعلّة في الوجود، ومن الظاهر أنَّ قوله: «في الوجود» على هذا حشوٌّ لا معنى له! وعلى أيّ وجه يفسّر كلام الشيخ فيه زيادةٌ كثيرة، إذ يكفي في البيان أن يقال: إذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحقّ هذا الوجود إلّا بعد وجود الآخر. وباقي الكلام لا طائل تحته.

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وهذا إيراد المثال للتقدّم الذاتي.

المناسب أن يقال: كان^٥ إيراد المثال للتأخّر الذاتي [٤٣].

أمّا أولاً فلاّن الكلام في أقسام التأخّر؛ وأمّا ثانياً فليطابق قوله: «فهذه بعديةٌ بالذات».

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وجعل قول الشيخ: «الوجود لا يصل».

حمل كلام الشيخ ههنا على حجّتين على ثبوت التقدّم بالعلية.

أمّا الحجّة الأولى فهي: إنَّ الشيء إذا كان علّةً لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلّا بعد وصوله إليها ومروره عليها.

وأمّا الثانية: فلاّنه يقال: حرّكت يدي فتحرّك المفتاح، أو ثمّ تحرّك^٦. وذلك^٧ يدلّ على التقدّم.

ثمّ قال: الأولى ضعيفٌ، لأنّ قوله: «الوجود مرّ بالعلّة ووصل إلى المعلول» كلامٌ مجازيٌّ! فإن أراد به أنَّ العلّة مؤثّرةٌ في المعلول فقد بيّنّا أنّه لا يقتضي التقدّم، وإن أراد شيئاً آخر فلا بدّ من تصويره. والثاني تمسّكٌ بكلام أهل العرف؛ وهو ركيكٌ، لأنّا لا نعلم

٣. ص: فيه.

٢. ج، ص: مشعر.

١. ج، ص: المتقدّم.

٦. م: - كان.

٥. ق، ص: - يقال.

٤. ص: - إلى.

٩. ق: - لا.

٨. م: فذلك.

٧. م: + المفتاح. س: تحرّكه.

أنهم تصوّروا من ذلك التأثير، أو غيره.
و جواب الشارح ظاهرٌ.

[١/٢٣٠-٣/١١٣] قوله: وتقريره إنَّ حال الشيء الذي يكون له^١ بحسب ذاته.

ترتيب هذه المقدمات أن يقال: العدم أو^٢ اللاوجود حالٌ للممكن بحسب الذات^٣، و الوجود حالٌ له بحسب الغير، وما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي. فهيهنا ثلاث مقدمات.

أما أنَّ العدم أو اللاوجود^٤ للممكن بالذات، فلأنَّ الممكن إمَّا أن يقاس إلى الخارج، أو يقاس إلى العقل. فإنَّ قيس إلى الخارج فإمَّا أن يكون في الخارج مع وجود علته^٥، أو لا مع وجود العلة، فإن لم يكن مع وجود علته^٦ في الخارج يكون معدوماً، إذ لو كان موجوداً لكان مع وجوده علته^٧. فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً^٨ يستحق العدم. و إن قيس إلى العقل، فإمَّا أن يعتبره مع وجود علة، أو يعتبره مع عدم عله^٩، أو لا يعتبره مع شيءٍ منهما. فإن^{١٠} لم يعتبره مع شيءٍ منهما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لأنَّه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة، ولو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الذي للممكن إذن لم يكن مع الغير العدم أو اللاوجود. ولا نعني بالحال الذاتي إلَّا ما يكون للشيء^{١١} بلا غير^{١٢}.

فإن قلت: لا نسلم أنَّ الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته^{١٣} أو عدمها لا يكون موجوداً^{١٤}، فإنَّ عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم؛ فربما لا يعتبر العقل وجود العلة و يكون الممكن موجوداً.

فنقول: المراد إنَّه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل، فإنَّ العقل إنَّما يعتبر وجود

- | | | |
|------------------------------------|-----------------------|--------------|
| ١. س، ق: - له. | ٢. م: و. | ٣. ج: ذاته. |
| ٤. م: + حال. | ٥. م: علة. | ٦. م: علة. |
| ٧. م: علة. ق: - العلة فإن ... عله. | ٨. س، ص: معدوم. | ٩. م: علة. |
| ١٠. ج، ص: و ان. | ١١. م: بشيء. | ١٢. ق: تميز. |
| ١٣. م: علة. | ١٤. م: + ولا معدوماً. | |

الممكن باعتبار وجود علته^١، وعدمه باعتبار عدم علته^٢، فإذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه [٤٤].

وقد أشار الشارح إلى هذا في آخر الفصل بقوله: «و تقرير^٣ النتيجة إن تجرّد تلك^٤ المهيّة عن اعتبار الوجود يكون لها^٥ قبل وجودها بالذات». فقيّد «باعتبار الوجود» حتّى لا يسبق الوهم إلى أنّ اللاوجود في نفس الأمر.

وأما إنّ الوجود حالٌ للممكن بحسب الغير فهو ظاهر؛

وأما إنّ ما بالذات أقدم ممّا بالغير فلأنّ رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات، ورفع الذات يستلزم^٦ رفع ما بالغير، فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. ولا نعني بالتقدّم الطبيعي إلّا هذا المعنى.

قال SA21/الإمام: لا شك أنّ الممكن إذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات وإلّا كان^٧ متمتعاً بالذات لا ممكناً. نعم! الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته وهو لا يستلزم أنّ الممكن يستحقّ اللاوجود لذاته. ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم.

والمغالطة إنّما هي في لفظ الانفراد عن الغير؛ فإنّ المراد به إمّا عدم اعتبار الغير، أو اعتبار الغير. فإنّ كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحقّ العدم أو اللاوجود، بل في هذه الحالة لا يستحقّ العدم ولا اللاوجود^٨، وإلّا لكان^٩ متمتعاً. وإن كان المراد اعتبار عدم^{١٠} الغير فمسلّم أنّ الممكن لو انفرد لا يستحقّ العدم أو اللاوجود. لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته^{١١}؛ بل لعدم العلة، وهو معنى قوله: «فلا يكون الانفراد انفراداً».

وجوابه: إنّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم أو اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم^{١٢} أو لا يكون له وجود.

- | | | |
|-------------------|--------------------|-----------------------------|
| ١. م : علة. | ٢. م : علة. | ٣. م، ص : تقدير. |
| ٤. م : تلك. | ٥. ق : - يكون لها. | ٦. ق، ص : يقتضي. |
| ٧. م : لكان. | ٨. ق : الوجود. | ٩. ج : كان. |
| ١٠. ص : + اعتبار. | ١١. م : بذاته. | ١٢. ق : - بل قال ... العدم. |

وقوله: «لا يكون له وجود» ليس عطفًا على العدم حتّى يكون معناه استحقّ العدم أو اللاوجود ويرد السؤال، وإلّا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد؛ بل هو عطفٌ على قوله: «استحقّ^١ العدم.» و^٢ معناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله: و^٣ أمّا بحسب العقل فلم يستحقّ العدم ولا الوجود. فالمدعى أحد الأمرين: وهو إنّ الممكن إذ^٤ انفرد عن الغير استحقّ العدم، أو لا يستحقّ الوجود. وأحدهما لازمٌ، لأنّ الممكن إمّا في العقل أو في الخارج. فإن كان في العقل فإمّا مع اعتبار^٥ وجود العلّة، أو مع اعتبار عدمها، أو لا مع اعتبار شيءٍ منهما. ولا شكّ أنّ وجود العلّة غير الممكن وعدم العلّة^٦ أيضاً غير^٧ه في العقل. فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلّة وعدمها، والممكن في هذه الحالة لا يستحقّ^٨ الوجود. وإن كان بالنظر إلى الخارج فإمّا أن يكون مع وجود العلّة، أو مع عدمها. لا ثالث للقسمين في الخارج، لكن عدم العلّة ليس غيراً في الخارج. فالانفراد عن الغير ههنا هو أن لا يكون مع وجود العلّة وهو في هذه الحالة^٩ مستحقّ للعدم. وقوله: «لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق» وإن^{١١} أوهم أنّ الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام: مع وجود العلّة، ومع عدمها، ولا مع الأمرين؛ إلّا أنّ المراد أنّه ليس له^{١٢} بذلك الاعتبار القسمان الأخيران في الخارج، إذ لا يتصور أن يكون في الخارج لا مع وجود العلّة ولا مع عدمها. فقد ظهر أنّ الممكن إذا انفرد عن الغير فإمّا أن يستحقّ العدم إن كان بالقياس إلى الخارج، أو لا يستحقّ الوجود إن كان بالقياس إلى العقل. وهب! ^{١٣} إن استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات؛ لكن لا شكّ في أنّ عدم استحقاق الوجود بالذات، فأحد الأمرين لازمٌ وهو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام في

- | | | |
|------------------|---------------------|---------------------|
| ١. م: يستحقّ. | ٢. م: -و. | ٣. م: -و. |
| ٤. م: لو. | ٥. ص: فإما باعتبار. | ٦. م: + غير الممكن. |
| ٧. م: -غيره. | ٨. ص: -لا يستحقّ. | ٩. ص: هذا. |
| ١٠. ص: ص: الحال. | ١١. ص: ق: فإنّ. | ١٢. م: -له. |
| ١٣. م: ثبت. | | |

هذا المقام!

و فيه نظرٌ من وجوه:

أحدها: إنَّ استحقاق العدم إذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخلٌ في الاستدلال؛ بل يكفي أن يقال: الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقُّ الوجود من ذاته، فيكون^١ عدم استحقاق الوجود متقدِّماً على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي؛ فما ذلك الإطناب؟

على أنَّ الحدوث كون وجود الشيء متأخراً عن عدمه، حتَّى أنَّ هذا التأخر إنَّ كان بالزمان كان زمانياً، وإنَّ كان بالذات كان ذاتياً، وتأخر الوجود عن لاستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخُّره عن العدم. اللهمَّ إلَّا أن يصطلح على أنَّ^٢ الحدوث الذاتي بهذا المعنى، لكنَّه مخالفٌ لما سبق.

و ثانيها: إنَّه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى^٣ ارتفع شيء آخر دون العكس تقدُّم له أصلاً. فإنَّ اللازم إذا كان صفةً للملزوم يتأخَّرُ عنه بالطبع، مع أنَّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس؛ بل لو ارتفع شيء^٤ لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخراً عنه. و ارتفاع ما بالذات. وإنَّ استلزم ارتفاع الذات، إلَّا أنَّه ليس^٥ لارتفاعه، فلا يلزم تقدُّمه على ما بالغير.

و الحاصل: إنَّه قد اعتبر في التقدُّم الطبيعي أن يكون المتقدِّم بحيث يحتاج إليه المتأخَّر، واحتياج ما بالغير إلى ما بالذات غير لازم.

[٢٣٢٢-١/١١٧/٣] قوله: يريد أن ينبتَه على أنَّ المعلول لا يتخلف عن علته القائمة.

لقائل أن يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلة القائمة في قوَّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة القائمة. وقد عبَّر عن هذه القضية في الفصل الآتي «بالإشارة»، و عن تلك القضية في هذا الفصل «بالتنبية». فإنَّ كانت برهانية فكيف صارت هي هنا تنبيهية؟^٧ و

٣. ج: إذا. ص: لو.

٦. م: + لازماً.

٢. ق: - أن.

٥. م: الشيء.

١. ص: ليكون.

٤. س: متأخَّر.

٧. م، ق: بتنبيهة.

إلا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالإشارة؟!

و جوابه: إنّه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الدعوى، فلذلك عبّر عنها هي هنا^١ بالتنبيه، و ثمة بالإشارة [٤٥].

[٣/١١٨١-٢٣٢] قوله: والمنسوب إليه إما أدمي.

أي: النسبة إما إلى «أدم»، فيقال: أدمي بالقصر والفتح؛ وإما إلى «آدم»، فيقال: أدمي بالمدّ والكسر. وهو خطأ! لوجوب ردّ الجمع إلى الواحد في النسبة.

[٣/١٢٠-٢٣٤] قوله: تنبيه وإشارة.

في الفصل حكمان:

أحدهما: إنّ الممكن لا يترجّح^٢ أحد طرفيه على الآخر إلا^٣ بسبب، والتنبيه عليه. و ثانيهما: إنّ السبب في سببته واجب أي: السبب إذا كان تاماً يجب^٤ حصول المسبّب عنه، والإشارة إليه. وذلك لأنّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً، إذ لا وجه للامتناع؛ فلا بدّ^٥ له من سبب آخر لا إلى نهاية. وأيضاً لا يكون ما فُرض، علة تامة^٦.

لا يقال: لم لا يجوز أن يصير وجود المعلول بحسب العلة أولى من العدم، ولم ينته^٧ إلى حدّ الوجوب^٨؟

لأنّا نقول: المعلول مع تلك الأولوية إنّ امتنع لا صدوره عنه فقد وجب، وإن لم يمتنع كان مع تلك الأولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة، ويمكن أن لا يصدر عنه أخرى. وحينئذ إنّ لم يتوقّف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجّح [٤٦]، وهو محال؛ وإن توقّف لم تكن العلة تامة، هذا خلفاً و من فوائد الإمام: إنّ الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم، فإنّ جميع الأمور

١. ج، س: - هي هنا. ٢. م: لا يترجّح. ٣. س: - إلا.
٤. ج، س: بحسب. ٥. م: فلا به. ٦. م: + علة تامة.
٧. س: ينتبه. ٨. ص: الوجود.

المعتبرة /SB21/ في مؤثرية الباربي تعالى في العالم^١ إما أن يكون أزلياً، أو لا يكون. و الثاني باطل، لأنه لو كان شيء منها حادثاً لافتقر إلى مؤثر، فيعود الكلام فيه فيتسلسل. فتعيّن أن يكون الأمورالمعتبرة في مؤثرية الله^٢ - تعالى - في العالم أزلية، فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتّب الأثر على العلّة التامة.

و لا مخلص عن هذه الشبهة عندي إلا بالفرق بين الترجيح بلا مرجّح و الترجّح بلا مرجّح؛ و بتجويز الأوّل دون الثاني^٣ [٤٧].

[٢٣٥-١/١٢٢/٣] قوله: مفهوم أنّ العلّة^٤ بحيث يجب عنها^٥ «آ» كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ»^٦ غير كونه بحيث يجب^٧ عنه «ب».

فهاتان الحثيتان إنّ قوّماً أو قوّماً إحديهما^٩ يلزم التركيب [٤٨]، و إلاّ لزم اتّصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور يستلزم التركيب^{١٠} أو تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي و هو ما لا تركيب فيه و لا له جهات و صفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد^{١١}.

و هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير. و لا إشكال عليه إلاّ أن يقال: إنّ أريد بتغاير الحثيتين تغايرهما في الخارج فهو^{١٢} ممنوع، و لم لا يجوز أن يكون وجوب^{١٣} «آ» في الخارج من حيث يجب عنه «ب»؟ و إنّ أريد تغايرهما في العقل فلا نسلم أنّه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج، و هو ظاهر.

و الجواب: إنّ المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس إلى أثر معيّن لم يحصل منه ذلك الأثر [٤٩]. و تلك الخصوصية أمر وجودي و العلم به ضروري.

ثم إنّ تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه إلاّ أثر

٣. ص، ق : دون الثاني.

١. ج، ق : - في العالم. ٢. م : الباربي.

٤. م : - أن العلّة + كون الشيء. ٥. م : عنه.

٧. ق، ج : يجب.

٦. م : كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ».

١٠. م : مستلزم للتركيب.

٩. م : أحدهما.

٨. ق : - عنه.

١٣. ق : - وجوب.

١٢. ج : و هو.

١١. م : + في الخارج.

واحد، وإلا أمكن أن يحصل عنه أثر^١ آخر باعتبار حالة أخرى وخصوصية^٢ إلى ذلك الأثر. وقد عبّر الشارح عنها^٣ بالصدور غير^٤ الإضافي، وأشار إلى هذا التفصيل في آخر الفصل. ونحن وإن أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالنسبة إلى حركة لم تصدر عنها^٥ تلك الحركة، وأقلها إرادة تلك الحركة، فإنها حالة خارجية مخصوصة بها. فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها^٦ الأشياء الكثيرة إلا إذا كان لها^٧ مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة إلى آخر.

ومّا يوضح هذا إن كل ممكن مسبق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب^٨ صدور الأثر عن المبدأ الأول إما لذاته أو لغيره، فإن كان لغيره لم يكن مستنداً إليه بالذات، والكلام فيه، وإن كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين [٥٠].

هذا خلاصة الكلام في^٩ هذا المقام.

وأما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو إن الحيتين إن قومتا يلزم التركيب، وإن لزمتا فذلك^{١٠} الواحد يكون علّة لهما، لأنّ الملزوم علّة لل لازم. وحينئذ يكون عليّته^{١١} لاحديهما غير عليّته^{١٢} للأخرى. فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التركيب.

ويرد عليه أنّ لا نسلم أنّهما يحتاجان إلى علّة، وإنّما يحتاجان لو كانتا وجوديتين، وهو ممنوع [٥١]! سلّمناه، لكن لا نسلم أنّ الملزوم علّة لل لازم.

فإن قلت: اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً^{١٣} له لم يكن بدّ من أن يكون معلولاً [٥٢]!

فنقول: حيثية العلّة إنّما يجب تحقّقها في العلّة الفاعلية، لا في كلّ علّة. والمنع الأول مندفع^{١٤} بما ذكرنا. وكذا المنع الثاني، لأنّ الشيخ فرض الدلالة في الله - تعالى - ولا بدّ أن

- | | | |
|----------------|---------------|----------------|
| ١. م: - أثر. | ٢. م: + أخرى. | ٣. م: - عنهما. |
| ٤. م: - غير. | ٥. ق: عنه. | ٦. م: عنه. |
| ٧. م: - لها. | ٨. ص: وجوب. | ٩. م: + تقدير. |
| ١٠. س: ذلك. | ١١. م: علّة. | ١٢. م: علّة. |
| ١٣. ق: لازماً. | ١٤. يندفع. | |

يكون علةً لهما حينئذٍ. وهذه القاعدة وإن كانت كليةً مطّردةً عندهم في جميع الصور و المسائل إلا أن المعلّل ربّما يفرض الكلّي في صورة و يستدلّ عليه، ولا^١ بعد فيه؛ ولا سيّما إذا كانت الدعوى واضحةً و المقصود زيادة الوضوح، وإليه أشار الشارح بقوله: «و لزيادة الوضوح قال: و ذاك^٢ الشيطان» ... إلى آخره».

و على هذا يكون قوله: «و كلّ ما يلزم عنه^٣ اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة» ليس على الإطلاق؛ بل المراد ما إذا كان علةً للوازمه. و هذا التقييد^٤ إنما يستفاد من خصوص الدلالة باللّه - تعالى -.

[١/٢٣٦-٣/١٢٤] قوله: و في بعض النسخ بزيادة^٥ «أو بالتفريق».

الحيثيتان إمّا أن يكون إحداهما^٦ مقوّمًا، أو لا بل^٧ يكون كلّ منهما خارجاً. و الأوّل يقتضي التركيب. فالتركيب لا يتوقّف على كونهما مقومين، و الشارح بيّنه من مأخذ آخر [٥٣]؛ و هو أنّه لو كان إحداهما مقوّمًا و الأخرى خارجاً لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام. فلا بدّ أن يكون لحيثية الاستلزام مبدأ، فإن كان خارجاً عاد الكلام فيه إلى أن ينتهي إلى أنّه مقوّم. و المراد بذلك اللازم في قوله: «حيثية استلزامه ذلك اللازم» هو^٨ أحد الشئيين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام [٥٤].

[١/٢٣٦-٣/١٢٤] قوله: يلزم منه تركّب^٩ إمّا في مهية^{١٠} الشئ.

لما ذكر أن جميع الأقسام ينتهي إلى التركيب ذكر أقسام التركيب. و الظاهر من^{١١} كلام الشيخ أن الحيثيتين إذا^{١٢} كانتا مقومتين فإمّا أن تكونا مقومتين للمهية، أو للوجود، أو بالتفريق أي: الحيثيتين تدلّان على التركيب. فإمّا أن يكون التركيب^{١٣} في المهية، أو في

- | | | |
|------------------------------|-------------------|----------------|
| ١. ج، س : فلا. | ٢. م : ذلك. | ٣. م : منه. |
| ٤. م : التقيّد. | ٥. ق : لزيادة. | ٦. م : أحدهما. |
| ٧. س : - بل. | ٨. م : - هو. | ٩. م : تركيب. |
| ١٠. م : + ذلك. | ١١. س، ق، ص : في. | ١٢. م : أن. |
| ١٣. م : - فإمّا ... التركيب. | | |

الوجود، أو فيهما بالتفريق بأن تكون حيثيةً للمهيّة و حيثيةً أخرى للوجود. والشارح قال: التركيب إمّا في مهيّته، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتّى إذا كان شيء في نفسه^١ ينضمّ إليه الوجود كان مركّباً من الوجود والمهيّة؛ أو يكون التركيب بحسب تفريقه إلى أجزاء أو إلى جزئيات. وإنّما حمل كلام الشيخ على هذا لأنّ التركيب في الوجود غير معقول.

و وجه الحصر أن يقال: التركيب في الشيء إمّا قبل الوجود، أو مع الوجود، أو بعد الوجود^٢. أمّا التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهيّة؛ وأمّا التركيب مع الوجود فهو تركيب المهيّة مع الوجود؛ وأمّا التركيب بعد الوجود فهو^٣ تركيب الشيء المنقسم إلى جزئياته أو إلى أجزائه^٤.

وقد يُقال: التركيب إمّا أن يحصل بعد الوجود، أولاً [٥٥]. والثاني هو التركيب في المهيّة كتركيب الجسم من المادّة والصورة^٥. والأوّل إمّا أن يحصل بتفريق الشيء، أو لا والثاني كتركيب الموجود من المهيّة والوجود؛ والأوّل^٦ كتركيب البيت من أجزائه، و كجزئيات شيء واحد إذا فرض كلّها المجموعي.

وفي هذا الذي حمل الشارح عليه إنّ حصول التركيب بالتفريق غير معقول [٥٦]، وإنّ المنقسم^٧ إلى الجزئيات يستحيل أن يكون مركّباً منها^٨ وإلا لم يكن جزئياته، بل أجزائه.

[٢٣٦/١-٣/١٢٥] قوله: و^٩ عارض الفاضل^{١٠}.

قد علمت أنّ تغاير الحيتين^{١١} يستلزم أحد الأمرين: إمّا تركّب العلّة، أو تعدّد صفاتها. كما نصّ الشارح عليه في قوله^{١٢}: «بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين»-. والإمام حمل كلام SA22/ الشيخ على ظاهره، وحكم بذهابه إلى أنّ تغاير الجهتين مفهوماً يستدعي تركيب^{١٣} العلّة في الحقيقة لا غير.

- | | | |
|------------------------------|-------------------|------------------------------|
| ١. م: شيء بنفسه. | ٢. م: أو بعده. | ٣. ق: - المهيّة ... فهر. |
| ٤. م: إلى أجزائه أو جزئياته. | ٥. ق: الوجود. | ٦. ق: - أمّا أن ... والأوّل. |
| ٧. م: التقسيم. | ٨. ق: - منها. | ٩. ج، س: - و. |
| ١٠. م: + الشارح. | ١١. ق: - الحيتين. | ١٢. س: عليه بقوله. |
| ١٣. م: تركّب. | | |

ثم أورد عليه نقوضاً: وهي إنَّ الدليل المذكور لو صحَّ يلزم^١ أن لا يسلب عن الواحد إلا شيئاً واحداً. فإنه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر^٢. فإن كان^٣ أحد المفهومين مقوماً يلزم التركيب، وإن كانا عارضين كانا معلولين. فعليته لأحدهما غير عليته للآخر، ويعود الكلام؛ فيتسلسل أو ينتهي إلى^٤ التركيب.

وأن لا يتَّصف الواحد إلا بصفة واحدة، فإنَّ المفهوم من اتَّصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتَّصافه بالقيام إلى آخره.

وأن لا يقبل الشيء^٥ الواحد إلا شيئاً واحداً. فإنَّ قبول أحدهما غير قبول الآخر. وهذه النقوض^٦ مندفعة بالمنعين المذكورين، لورودهما عليها لا^٧ على أصل الدليل. و تحرير جواب الشارح: إنَّ السلب والاتَّصاف والقبول متعدّد لاختلاف الحثيات والاعتبارات. فإنَّ السلب يتوقّف على مسلوب ومسلوب عنه، فالسلب عن الشيء بالقياس إلى مسلوبٍ غيره بحسب مسلوبٍ آخر. وكذا اتَّصاف الشيء بوصفٍ غير اتَّصافه بآخر، وقبول الشيء لقبولٍ غير قبوله لآخر. وكما أنَّ السلب عن الشيء واتَّصافه وقبوله يتعدّد كذلك الشيء يتعدّد بحسب تلك الحثيات، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال، فجاز أن يتعدّد السلب والاتَّصاف والقبول بحسب تعدّد الشيء لتعدّد^٨ الحثيات.

وأما الصدور فلما لم يتوقّف إلا على شيء واحدٍ وهو ذات العلة لم يكن له^٩ حثيات متعدّدة، فتعدّده لا يكون إلا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب^{١٠} ولم يستلزم تعدّد السلب والاتَّصاف والقبول التركيب.

وإنما قلنا: «إنَّ الصدور لا يتوقّف إلا على أمرٍ واحدٍ» لانه^{١١} لو توقّف على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدورٌ يتوقّف على أمرين؛

٣. م : + مفهوم.

٢. م : + عنه.

١. م، س : لزوم.

٦. م : الشبهة.

٥. م : - الشيء.

٤. م : - إلى.

٩. م : لها.

٨. م : و تعدّد.

٧. م : إلا.

١١. س، ق، ص : فلائه.

١٠. م : التركب.

فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأً واحدٍ.

هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

وفيه نظر^{٥٧} [لأن الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات إما أن تكون اعتبارية فلم لا يجوز أن يكون تعدد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية؟! وإما أن يكون خارجية، وحينئذ يعود الكلام. لأنها إما أن يكون مقومة، فيلزم التركيب؛ أو عارضة، فيلزم أن تكون عليته لهذا غير عليته لذلك، فيلزم^٢ التسلسل. فالمحذور ما اندفع أصلاً! ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن^٣ الصدور أيضاً يتعدد بحسب تعدد الجهات، والفن مملوء عنه

وأما أنه لو توقّف على أمرين يكون لأحدهما صدورٌ وهلمّ جرّاً، فإنما يلزم التسلسل لو كان لأحدهما صدورٌ آخر، بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض. فإننا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقّف على الصادر^٤ والمصدر، والصادر ممكنٌ وله^٥ صدورٌ هو نفس ذلك الصدور، فلا يتسلسل أصلاً.

[٣/١٢٧-١/٢٣٦] قوله^٦: الصدور يُطلق على معنيين.

منظورٌ فيه أيضاً، لأنّ هذا الإطلاق ليس في العرف، ولا بحسب اصطلاح القوم؛ بل

الصدور الغير^٧ الإضافي غير معقولٍ

والعبارة الصحيحة أن يقال: ههنا شيان: الصدور، وحيثية الصدور. والصدور وإن كان إضافياً إلا أنّ حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلّة ليست إضافيةً على ما أشرنا إليه قبيل^٨ هذا^٩.

[٣/١٢٩-١/٢٣٨] قوله: واحتجوا على ذلك بأنّه^{١٠} لو لم يكن كذلك.

- | | | |
|--------------------|-----------------|----------------|
| ١. ق، م: كان. | ٢. ج، ص: ويلزم. | ٣. م: ليكن. |
| ٤. م: المصادر. | ٥. ص: وله. | ٦. م: وقوله. |
| ٧. ص: غير. | ٨. م: قبل. | ٩. م: + فتأمل. |
| ١٠. م: بأنّ الحال. | | |

أي^١: لا بدّ من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. فإنّا إن لم نجوّز ذلك لزم^٢ القول بحوادث لا إلى نهاية^٣. لأنّ واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز أن يكون علةً تامةً لحدثٍ ما، وإلاّ لزم قدمه. فصدور الحادث عنه يتوقّف على حادثٍ آخر، وهلمّ جرّاً! و تقرير الوجه الأوّل: أنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل فإنّما أن يكون لها كلفةٌ حاصرةٌ أي: إمّا أن يكون كلّ الحوادث موجوداً أو لا يكون كلّها و^٤ مجموعها موجوداً. والأوّل باطل، لاستحالة انحصار غير المتناهي؛ وكذا الثاني، لأنّ كلّ واحدٍ منها موجودٌ، فيكون الكلّ موجوداً. وعلى محاذاة ما في الكتاب إنّّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل يكون كلّ واحدٍ منها موجوداً، فيكون الكلّ موجوداً. فيلزم أن يكون لما^٥ لانهاية له كلفةٌ حاصرةٌ في الوجود، وهو محالٌ. وعلى هذا^٦ يكون قوله: «وإن لم يكن لها كلفةٌ^٧ حاصرةٌ لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك»، مستدركاً^٨ لا حاجة إليه أصلاً^٩!

[٢٣٩/١-٣٢/٣] قوله: لأنّ ذلك يقتضي قدم الفعل.

الحكماء يستدلّون على قدم فعل الله - تعالى - بوجهين^{١٠}:

الأوّل: من حيث الفاعل. و تقريره: إنّ الواجب لذاته واجبٌ في جميع صفاته الأولى، وكلّ ما يحتاج^{١١} إليه في التأثير حاصلٌ لذاته، وقد ثبت أنّ المعلول لا يتخلف عن العلة التامة؛ فيلزم قدم الفعل. والتقييد بالأولية لخروج الصفات الإضافية. /SB22/

والثاني: من حيث الفعل. و تحريره: إنّّه لا يجوز أن يكون فعله - تعالى - معدوماً ثمّ يوجد، إذ العدم الصريح لا تميّز فيه^{١٢} حتّى يكون فيه إمساك الفاعل عن إيجاد^{١٣} أولى في بعض الأحوال من إيجاد^{١٤} في بعض^{١٤}، أو حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الأحوال من صدوره في بعض^{١٥}، بل لو كان صدوره واجباً لكان في جميع الأحوال،

٣. ج: لا نهاية لها.

٢. م: يلزم.

١. ق: البحث.

٦. م، ق: + التقدير.

٥. س: ما.

٤. م: + لا.

٩. س: - أصلاً.

٨. م: مستدرك.

٧. ق: وإن لم ... كلفة.

١٢. م: يتميّز.

١١. ق: كلّ محتاج.

١٠. س: لوجهين.

١٥. ص: - بل.

١٤. م: + الأحوال.

١٣. س، ق: المادّة.

أو لا صدوره كان في جميع الأحوال. فيلزم إما قدم الفعل، أو عدمه بالمرّة^٢. وهذا بالحقيقة^٣ ردُّ على من قال: إنما حدث في الوقت لأنّه كان أصلح لوجوده، أو كان ممكناً فيه، وهم الفرقة الأولى والثانية.

و تقييد عدم «بالصريح» احترازٌ عن عدم الحادث المسبوق بالمادة.

[٢٤٠/١٣٦١/٣] قوله: وأما توقف الواحد منها.

قدّم على الجواب مقدّمة؛ وهي أن ليس معنى توقّف الحادث على حادثٍ آخر أو احتياجه إليه أنهما موجودان معاً ويتوقّف^٤ وجود الثاني على وجود الأوّل أو يحتاج إليه؛ بل معناه التوقّف والاحتياج في عدم أي: إنهما معدومان معاً. لأنّ الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأوّل، والحادث الآخر لا يوجد إلّا بعد الحادث الأوّل.

ثم إنّ المتكلّمين لما أثبتوا أوّل الأوقات وأوّل الحوادث فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث على انقضاء مالا نهاية له أنّه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث، ثمّ يبتدئ الحوادث وينقضي مالا نهاية له^٥ منها، ثمّ يوجد هذا الحادث. فالشيخ استفسر وقال: قولكم: يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتّى تصل النوبة إليه وهو محال، إن عنيتم به^٦ أنّ هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كلّ منها في وقت، فلا نسلم أنّه محال؛ بل هو عين صورة النزاع، وإن عنيتم به ذلك المعنى^٧ وهو أن يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث أصلاً ثمّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثمّ بعدها يوجد^٨ هذا الحادث؛ فلا نسلم الملازمة وإنّما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك، وهو أوّل المسألة.

على أن كلّ وقتٍ فرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر إلا عدداً متناهياً، ففي جميع الأوقات كذلك، إذ لا فرق عندكم بين الجميع^٩ وكلّ واحد. وإليه أشار بقوله: «بل أي

١. س : و. ٢. م : بالمرّة. ٣. ق : هذا رد.

٤. س، ق : فيها. ٥. ص : و. ٦. س : الحادث ... يتوقّف.

٧. ق : أنّه يكون ... نهاية له. ٨. ج، س : به. ٩. ق : هذا.

١٠. س، ق : - المعنى. ١١. ص، ق : - يوجد. ١٢. س : الجمع.

وقتٍ فُرِضَتْ... إلى آخره».

وقول الشارح: «وكان^١ وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له» مشتمل^٢ على التناقض، لأنه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث، فكيف يفرض^٣ فيه وجود الحوادث اليومي؟! اللهم إلا أن يراد بذلك الوقت اليوم^٤ أي: وجود الحادث اليومي في^٥ اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له. لكنه خلاف الظاهر^٦، بل هو عين الشق الثاني من استفساره^٧ [٥٨].

و العبارة المنقحة هي هنا أن يقال: إن عنيتم بقولكم «لو كان قبل كل حادث حادثٌ إلى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقفاً^٨ على انقضاء ما لا نهاية له» أن وجود هذا^٩ الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في أوقاتٍ متناهيةٍ حتى يكون من الأوقات ما لا يوجد فيه حادثٌ؛ فلا نسلم الملازمة. وإن أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقاتٍ غير متناهيةٍ؛ فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي^{١٠} ممنوعٌ

[١/٢٤٢-٣/١٣٨] قوله: مراده أن التنازع في القدم والحدوث سهل.

جواب سؤال الإمام. و^{١١} هو إن مسألة الوحدة أجنبية عن مسألة القدم والحدوث، لا تعلق بينهما. فإن قدم الممكنات لا يستلزم وحدة^{١٢} مبدئها ولا كثرتها، وكذا حدوثها؛ فلا أثر للقدم^{١٣} والحدوث في مسألة الوحدة، فتعليقها^{١٤} بمسألة الوحدة في قوله: «بعد أن يجعل واجب^{١٥} الوجود واحداً» خالٍ عن التحصيل.

أجاب: بأن المراد التصلب في مسألة التوحيد بالقياس إلى مسألة القدم. وقد أشار الإمام إلى هذا الجواب.

والله أعلم بالصواب^{١٦}!

- | | | |
|--------------------------------|------------------|----------------|
| ١. س: فكان. | ٢. م: يشتمل. | ٣. ج: يعرض. |
| ٤. م: اليومي. | ٥. م: + ذلك. | ٦. س: المطلوب. |
| ٧. ق، س: - بل هو ... استفساره. | ٨. م: متوقفاً. | ٩. س: - هذا. |
| ١٠. س: القال. | ١١. ص: - و. | ١٢. س: وجود. |
| ١٣. ق: + للقدم. | ١٤. م: فتعلقهما. | ١٥. ق: الواجب. |
| ١٦. س: + وإليه المرجع والمآب. | | |

تعليقات
المحقق الباغثوي
على متن المحاكمات
(النمط الخامس)

١. فيه مسامحة إذ الظاهر أنّ تلك الميول ميولٌ عرضيةٌ وإنّ حركات الأحجار و الآلات حركات عرضية. ثمّ البناء ليس فاعلاً لتلك الميول على تقدير تحقّقها في الأحجار حقيقةً وبالذات، بل الفاعل لها وللحركات التابعة لها هو طبيعة المقسور على ما مرّ.

و الأظهر أن يقال: فاعل الحوادث مطلقاً هو المبدأ الفيّاض و البناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان الأوّل و لا يجب اجتماعه مع الشيء المعلول دائماً؛ فتأمّل !
٢. فيه مساهلة؛ لأنّه يشكل فيما إذا صنع أحدٌ سكّيناً مثلاً و قطع به الخشب. فالأصوب أن يقال: إمّا أن يكون واسطةً /DA29/ في وصول أثر الفاعل إلى منفعله، و حينئذٍ كان الصادر صادراً بالآلة؛ وإن كان صادراً عنه غير ذلك كان صادراً بالتولّد.

٣. الأظهر إنّ مقصود الشارح أنّه ليس بحثاً لغوياً صرفاً على ما زعمه الإمام لا يليق بأرباب المعقول، إنّما يكون كذلك لو كان مختصّاً بلفظةٍ دون لغةٍ؛ أمّا لو كان بحثاً على وجه يتناول اللغات كالمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيراً ما يبحث عنها أرباب المعقول لأغراض يتعلّق بها.

و أمّا قوله: «و لمّا كان الفعل ... إلى قوله: فوضع الفعل»، فوقع في كلامه استطراداً؛ فمحطّ الفائدة في كلامه ما قرّرناه.

ثمّ لا يخفى أنّ بمجرد هذا الكلام على التوجيهين لم يندفع كلام الإمام بالتمام، لأنّ

الشيخ اشتغل بإثبات أن الفعل في اللغة والعرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار؛ وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة، وليس مبنياً على اصطلاح من الشيخ.

و يمكن دفعه بتوجيهنا بأن ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل، بل عنه وعن مرادفاته في سائر اللغات؛ فذكره وقع على سبيل التمثيل.

و يمكن أن يقال أيضاً: هذا وقع في كلام الشيخ تبعاً وبالعرض، لا قصداً وبالذات؛ وإليه أشار الشيخ حيث قال: «قلنا: نلتفت الآن إلى ذلك على أن الحق إن هذه الأمور زائدة». والشارح لم يتعرض له ههنا اكتفاءً بما قرره أثناء شرح كلامه حيث قال: «وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب، وإن كان هذا البحث لفظياً». وقد أشار إليه صاحب المحاكمات حيث قال: «وإذ قد سمّاه بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون في معناه...» إلى آخر ما قال؛ فافهم!

٤. هذا مساق ظاهر الشرح. والأصوب أن يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه، وهو: أن عدم ليس أثر فاعل الوجود الذي كلامنا الآن فيه على ما دلّ عليه قوله: «فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول»؛ وقال في كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد عدم، فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفى في الأوّل الفاعل المخصوص وفي الثاني نفى الفاعل مطلقاً؛ فدلّ على أنه أراد في الأوّل أنه احتاج إلى فاعل لكنّه فاعل عدم لا الوجود. وهذا موافق لما اشتهر بينهم: «أن عدم العلة للوجود علة لعدم»؛ هذا.

و يمكن أن يقال: نظر المحقق مبني على أن تأثير عدم في عدم ليس إلا عدم تأثير الوجود على ما أشار إليه سابقاً، وقد فصلناه هنالك. وعليهذا كان كلام الشيخ مبنياً على التجويز المشهور؛ هذا.

لكن على الشارح أن يشرح كلام الشيخ حسب ما يقتضيه لفظه ويحمل العبارة على التجويز المشهور.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع؛ فتأمل!

٥. نختر الثاني ونقول: الملزومات لا يمكن أن يكون أعم من لوازمها اللتين لزومها بحسب المفهوم، إذ بمجرد النظر إلى المفهوم لا يجوز العقل تحقّق الملزوم منفكاً عن

اللازم، وليس هذا مختصاً بالشيء بالنسبة إلى ذاتياته كما يتوهم؛ وسيجيء ما يرشدك إلى ذلك.

وحيث نقول: كون المسبوق بالعدم ليس واجباً بالذات بديهي يجزم العقل فيه بتصور الطرفين. وما ذكره في معرض التنبيه لإزالة خفائه بالنسبة إلى من لا يتصور طرفيه حق التصور، وبعد ملاحظة الطرفين و تصورهما بكمالهما لا يشك فيه.

وما نقل عن الشيخ من الغرض فلم يدل على أن الواجب بالذات يجوز العقل أن يكون مسبوqاً بالعدم؛ إذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز، بل بمعنى التقدير.

٦. بعد تسليم كون الواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقاً، كيف يجوز أن يكون عرضياً له؟! لأن عرضي الشيء لا يكون أعم مطلق من الأخص بحسب المفهوم كما صرحوا به. إذ العقل يجوز نظراً إلى المفهوم تحقق الأخص بدونه، فلا يكون أعم مطلق.

نعم يجوز ذلك في الذاتي، والكاتب ليس بأعم من الإنسان بحسب المفهوم مطلقاً، بل من وجه؛ إنما يكون أعم منه مطلقاً بحسب الصدق.

والحق أن يقال: إذا كان الأعم لازماً لمهية الأخص لزوماً يتيماً لا يجوز العقل نظراً إلى مجرد مفهوم الأخص تحققه بدون الأعم، فهبنا تحقق الأعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون أن يكون الأعم ذاتياً للأخص /DB11/ على ما أشرنا إليه.

أقول: وأنت تعلم أنه على تقدير كون العام ذاتياً للخاص لا يلزم أيضاً كون المحمول عليهما محمولاً على العام أولاً وعلى الخاص ثانياً. ألا ترى أن الضاحك مثلاً محمول على الحيوان وعلى الإنسان مع أنه لحق للإنسان أولاً وبالذات وللحيوان ثانياً وبالعرض؟! ولهذا كان من الأعراض الأولية للإنسان ومن الأعراض الغريبة للحيوان.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: المراد إنه إذا كان شيء واحد محمولاً على العام أي: لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص أيضاً وكان هناك حمل واحد و لحق واحد كان للعام أولاً وللخاص ثانياً؛ وهذا حق، والضاحك بالقياس إلى الحيوان ليس كذلك. يدل على ما ذكرنا من القيد قوله: «من غير عكس». ويبيته الشارح بأنه قد

لحق الأعمّ ولم يلحق الأخصّ، فعلم أنّ المراد بلحوقه للأعمّ ما ذكرنا. ومعلوم أنّه إذا كان هناك لحوق واحدٌ وكان للأعمّ لا في ضمن الخاصّ كان للأعمّ أولاً ولذاته.

بقي الكلام في أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فنقول: لا يخفى على المتأمل أنّ الوجوب بالغير بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عمّا يغايره كالمسبق بالعدم يلحقه التعلّق بالغير و الافتقار إليه، و ظاهر أنّه لم يكن في المعلول الواجب بالغير الحادث إلّا تعلّق واحدٌ بالغير. وعند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للأعمّ وللأخصّ بلحوقين؛ كمفهوم الذاتي بالقياس إلى الجنس والفصل، لأنّ هيهنا لحوقين.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع!

٧. ما يعرض لأنواع مفهوم كالمشي للحيوان لا يكون عارضاً لنوع مخصوصٍ منه كالإنسان لذاته، إذ لو كان المشي عارضاً للإنسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان و عرضاً أولاً للإنسان، فينبغي أن لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان و يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الإنسان؛ هذا خلف!

و توضيحه على ما قرّرنا: إنّ الكلام فيما كان هيهنا لحوق واحدٌ، بل الحقّ أنّ المعروف الأول هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه المشي و يحمل عليه؛ وهذا ضروريٌّ، وقد عوّلوا في مباحث الموضوع عليه.

و أمّا اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ فبالحقيقة ذلك اللازم لازمٌ للقدر المشترك بينهما، و لازم كلّ واحدٍ منها ما يخصّه من حصّة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازماً، و أمّا نفسه من حيث هو فإنّما يكون لازماً للقدر المشترك بين الكلّ. نظير ذلك أنّهم قالوا: جواز توارد العلل المستقلّة على المعلول النوعي دون الشخصي مبنيٌّ على أنّ في المعلول النوعي كان معلول كلّ علّة مخصوصةً فرداً من ذلك النوع مغائرٌ للفرد الذي هو المعلول الحقيقي للعلّة الأخرى.

و أمّا إذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد و تلاحظه من حيث إنّها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها، لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي على ما فصل في موضعه.

٨. فيه بحثٌ إذ من قال بأنَّ المتعلِّق بالفاعل هو الحدوث دون المعلول، إنّما يتعلّق بفاعله من جهة حدوثه. ثمّ لا يسلم أنّه لو لم يكن وجوده في جميع أوقات بقائه من ذاته لا بدّ أن يكون من غيره؛ بل هو يقول: لا يتعلّق وجوده في أوقات البقاء بعلةٍ أصلاً لا ذاته و لا غيره لأنّ سبب التعلّق عنده لم يتحقّق في هذا الوقت. فلا بدّ في الردّ عليهم من سلوك طريق الشيخ وإثبات أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ وهو ثابتٌ في جميع أوقات الوجود، فيلزم ثبوت الافتقار في جميع أوقات الوجود.

٩. فيه بحثٌ أمّا أولاً: فلأنّ صدق الشرطية المذكورة وهي: إنّ الدائم إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل لا يستلزم صحّة كون الدائم مفتقراً إلى المؤثر في الواقع، وإنّما يكون كذلك لو تحقّق مقدّمها وجعل الكلام فيه. إذ الجمهور ينكرون جواز اتّصاف الممكن بالدوام، بل جعلوا ذلك من خواصّ الواجب لذاته وصفاته عند بعضهم. وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح؟! إلاّ بأنّ الشارح وضع موضع «الإمكان»: «الوجوب بالغير»؛ وظاهر أنّ ذلك لا يؤثّر في كونه مصادرةً على المطلوب.

فالصواب أنّ المقصود ههنا ليس زائداً على مجرد جواز ذلك الاستناد نظراً إلى مجرد الإمكان أو الوجوب بالغير؛ وحينئذٍ يتمّ التقريران. وأمّا ثانياً: فلأنّه قد مرّ أنّاً أنّ وظيفة الحكيم البرهان وإن لم يكن مخالفاً لما يندفع المصادرة بمجرد أن لا خلاف في المعنى؛ فتأمّل!

١٠. ما نقل الشيخ عنهم: إنّ تعلّق المفعول بالفاعل إنّما هو من جهة معنى يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم يكن، وهذا معنى الحدوث بعينه على ما فسره الشارح، واعترف به الإمام أيضاً. ثمّ اشتغل في الردّ عليهم إلى تحليل معنى الفعل و تعيين ما هو المتعلّق بالفاعل؛ فلو لم يكن قولهم: إنّ متعلّق الفاعل هو الحدوث، لكان هذا الاشتغال لغواً محضاً في مقصوده، لا مجرد أنّه إثبات للمتنقّق عليه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل أقسام العلل في نقل هذا المذهب: «و ربّما ظنّ ظانٌّ أنّ الفاعل والعلة إنّما يحتاج ليكون للشيء وجودٌ بعد ما لم يكن، فإذا وجد الشيء

فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً، فظنّ من ظنّ أنّ الشيء إنّما يحتاج إلى العلة في حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة، فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط». هذا عبارته، ثمّ اشتغل بالردّ عليه بيرهانٍ آخر غير ما ذكره هيهنا، ثمّ ذكر هذا البرهان؛ فعلم أنّ الشيخ فهم من مذهبهم أنّهم جعلوا المتعلّق بالفاعل هو الحدوث. فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان إيراداً على الشيخ بتزييف نقله و سوء فهمه مذهب العامة حاشاه عن ذلك!

ثمّ لو نزلنا عن ذلك المقام فنقول: ما علم من مذهبهم أنّهم جوّزوا بقاء المعلول بعد انعدام علّته، وذلك يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّهم توهموا أنّ المتعلّق بالفاعل هو الحدوث بالفعل، إذ حينئذٍ لم يبق الاحتياج حين البقاء؛

وثانيهما: أنّهم زعموا أنّ المتعلّق بالفاعل وإن كان هو الوجود لكن احتياج المعلول إلى الفاعل في الوجود إنّما هو أنّ الحدوث و بعده زالت الحاجة إليه. فالشيخ في المقام الأوّل نفي الوهم الأوّل وفي الثاني أبطل الزعم الثاني حتّى يرتفع جميع احتمالات مذهبهم ويتمّ؛ وعلى هذا فالمقام الأوّل ليس بمعلوم أنّه متفقّ عليه بينهم وبين الشيخ، فلهذا تعرّض له واستدلّ عليه.

وأما قوله: «وليت شعري أنّ من يقول: المتعلّق هو الحدوث، فسبب التعلّق عنده أيّ شيء هو هل هو الحدوث أو غيره»؛ فمردودٌ بأنّ من قال المتعلّق هو الحدوث أراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل الذي هو متأخّر عن الحاجة ولا يصلح أن يكون علّة له متقدّمةً عليه، DA12/ وهو المتبادر من قولهم: الافتقار إلى الفاعل في أنّ يخرج من العدم إلى الوجود. وأما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقاً بالعدم؛ ومن المعلوم تقدّم هذا المعنى على المعنى الأوّل وأنّه يصلح أن يُنازع في أنّه سبب الاحتياج أم لا؟ وما ذكره الشيخ وبيّنه الشارح إنّ علّة التعلّق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنّوه لكان التعلّق أيضاً دائماً، لأنّ هذه الصّفة حاصلةٌ للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده، وليست خاصّةً بحالة حدوثه

فقط مبنيّ على أنهم أرادوا بالحدوث حين جعلوه سبباً للتعلّق هذا المعنى، لا المعنى الأول. ولهذا قال الشارح: «الحدوث ليس مختصّاً بحال الحدوث». ثمّ قول الشارح: «سواء كان المتعلّق حادثاً أو غير حادثٍ» مبنيّ على إطلاق لفظ المفعول في كلامه على اصطلاح القوم وهو المرادف للمعلول لا على اصطلاح الشيخ، وليس فيه تناقض، بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ.

١١. هذا منه مبنيّ على الخلط بين علّة التعلّق وعلّة الافتقار. ولا شك أنّ علّة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الإمام هو الإمكان بالذات، والذي نصّ عليه الشيخ أنّه سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ ومن المعلوم إنّ الإمكان بالذات متقدّم على الوجوب بالغير، فليس عينه.

وأما إنّ الشارح ذكر أنّ هذا الفصل لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل هو أنّه ممكن لذاته واجبٌ لغيره، فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير. وأما الإمكان الذاتي فضمّه مع الوجوب بالغير من جهة أنّه سببٌ بعيدٌ للتعلّق. ولا شك أنّ كلام الشيخ والشارح محكمٌ في أنّ المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام عنه غير محكم في أنّ المراد هو الإمكان الذاتي، فينبغي حمل غير المحكم على المحكم على ما مرّ منه نفسه.

وبما قرّرناه ظهر أنّ الشيخ لم يبحث عن علّة الحاجة.

لكن بقي الكلام في أنّ علّة الحاجة لو ثبت أنّها الإمكان لا ينفع في مقصود الشيخ وهو: افتقار المعلول في جميع أوقات وجوده إلى الفاعل، إذ الإمكان إذا كان علّة للافتقار أي: للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والإمكان ثابتٌ دائماً في جميع أوقات الوجود ثبت الاحتياج دائماً. كيف والشارح رحمه الله أثبت في التجريد هذا المدعى بعلّة الإمكان للافتقار؟!

نعم ما ذكره ههنا من أنّ الوجوب بالغير سبب التعلّق بمعنى أنّ تعلّق الوجود بالفاعل بسبب أنّ الفاعل يجعله واجباً أظهر في هذا المقصود. فتأمّل تعرف!

١٢. لو كان المطلوب هو أنّ الدائم مفتقرٌ إلى الغير في نفس الأمر لكان في الكلام مصادرة؛ أمّا لو كان المطلوب مجرد أنّ الدائم يمكن أن يفتقر إلى الغير بمعنى أنّ دوامه

ليس منافياً لافتقاره إلى الغير على ما زعمه الجمهور، إذ سبب التعلّق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة. ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا، وإليه أشار الشارح حيث قال: «فالدائم إنّ كان واجباً بغيره كان مفتقراً، وإلا فلا». وهذا القدر كافٍ بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم إلى الغير، فصار حاصل كلامه رحمه الله: إنّ كلامك يرجع إلى أنّه على الشيخ أن يبيّن افتقار الدائم إلى الغير مع أنّه لم يبيّنه.

فنقول: ليس على الشيخ إلاّ البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فسادٌ وقد بيّنه، وأمّا البيان بالوجه الآخر المشتمل على المصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفتقر غرضه ههنا إليه، فلهذا لم يبيّنه ههنا، بل إنّما يبيّنه فيما سيجيء من إثبات قدم العالم والعقول؛ فتأمّل!

وأمّا إنّ قول الشارح: «بيّن الشيخ أنّ علّة التعلّق بالغير هي الوجوب بالغير»، ينافي ما مرّ منه: أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد؛ فقد عرفت أنّ منشأ الخلط بين علّة الافتقار وعلّة التعلّق، وعلمت الفرق بينهما. /DB12/

[١/٢٢١ - ٣/٨١] قال الشارح: مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك

مثبتي الأحوال قالوا: الأحوال الخمسة التي هي: العالمية والقادرية والحسية والموجودية والألوهية على ما زادها أبوهاشم ثابتة في الأزل مع الذات، ولم يقولوا بوجودها؛ بل إنهم فرّقوا بين الثبوت والوجود. فلا يدخل فيما فسّروا القديم بما لا أوّل لوجوده على ما ذكره الشارح في نقد المحصل.

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارح: فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته

فيه بحثٌ لأنّ علّة الافتقار إلى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الإمام. وإذا كان كذلك فصفات الواجب - تعالى - لما كانت قديمة لم تكن عندهم مفتقرةً إلى علّةٍ لفقدان علّة الافتقار فيها. وهي الحدوث فالظاهر من مذهبهم أنّ هذه الصفات ممكنة ذاتيةٌ عندهم غير مفتقرة إلى العلّة. وإلزامهم افتقارها إلى الغير بإثبات

أَنَّ عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان فغير نافع هيئتها؛ إذ الكلام في أَنَّ مذهبهم ماذا؟ هذا.
لكن قد اشتهر بينهم أيضاً أَنَّهُمْ قالوا بأنَّ صفات الواجب - تعالى - آثارُ له - تعالى -
على سبيل الإيجاب، إذ استنادها إليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها. وكلام
الشارح - رحمه الله - ناظرٌ إلى هذا؛ فتأمل!

١٣. وجه النظر أَنَّ الطبيعيّ أمّا يبحث عمّا يعرض المادّة، وكون العالم أزليّاً مستنداً إلى
فاعلٍ أزليّ ليس وظيفه علم الطبيعيّ ولا يكون من مسائلها، إذ ليس ثبوته للعالم من جهة
المادّة. على أَنَّ العالم بعضه مشتملٌ على المادّة وبعضه لا.
أقول: لم يقلّ الشارح - رحمه الله - إنّه بحثٌ طبيعيٌّ بمعنى أنّه من مسألة علم الطبيعيّ،
بل قال: إنَّهُمْ في الطبيعيّ ذكروا هذا؛ ولعلّ ذكره ليس على سبيل أنّه مسألة له.
وقد مرَّ أَنَّ أرباب الطبيعيّ مختصّون بطريق في إثبات الواجب وليس إثبات الواجب
من مسائل علم الطبيعيّ.

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارح: ولم يذهبوا إلى أنّه ليس بقادر...

فيه بحثٌ! لأنَّ للاختيار معنيين: أحدهما صحّة الفعل و التترك، والواجب - تعالى -
مختارٌ عند المتكلّمين بهذا المعنى دون الحكماء؛
وثانيهما: معنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشاء لم يفعل، والواجب عند الحكماء مختارٌ بهذا
المعنى. و ظاهرُ أَنَّ الاختيار الَّذي ذكره ونقل عن الفلاسفة نفى عنه - تعالى - بهذا المعنى؛
هذا.

ويمكن أن يقال: المعنى الأوّل يرجع إلى المعنى الثاني، لأنَّ صحّة الفعل و التترك إنّما
هي قبل الإرادة نظراً إلى نفس القدرة، وأمّا بعد الإرادة فالفعل واجبٌ، ضرورة أنّها: جزء
أخيرٍ للعلة. والتخلّف عن العلة التامة محالٌ؛ سواءً كانت العلة موجبةً أو مختارة.
وتمام تحقيق ذلك سيجيء في النمط السابع - إن شاء الله تعالى -.

١٤. لم يظهر من تقريره اتّصاله، وأمّا يظهر ممّا ذكره الشيخ و بيّنه الشارح من أنّه
منطبقٌ على الحركة، والمسافة غير مركّبة من أجزاء لا يتجزّى.

١٥. حاصله أنه لا بدّ من معروضٍ للقبليّة بالذات، فلو فرض أنّه ذات العدم فلم يجر أن يصير بعد، لأنّ ما بالذات لا يختلف. وهذا بناءً على أنّ ذات العدم الذي يتعقّب الحادث والذي يتعقّب بالحادث واحدة. وذلك حق؛ لأنّ السلوب لا يتميّز بذواتها وأنما يتميّز بملكاتها ومعرضاتها، والملكة هي هنا وهو وجود الحادث واحد، وكذا المعروض. ولا يمكن أن يقال: معروض القبليّة هو الذات المقيّدة بكونها متقدّمةً على الحادث أو بكونها ممّا يتعقّبها الحادث، والألزم علىّ الشيء لنفسه أو لمضايقه. وهذا بخلاف أجزاء الزمان، لأنّ ذات الزمان الماضي لا يصير بعد أصلاً ويكون مغائرًا للذات المستقبل. وأمّا أنّه لو تغيّر ذاتا هما فذلك إمّا بالمهيّة أو بالتشخيص وعلى التقديرين يلزم انفصال أجزاء الزمان فسيجيء مع جوابه.

وبما قرّرنا ظهر اندفاع الاعتراض الأوّل والثاني.

لكن يرد عليه: أنّه لا يلزم أن يكون للقبليّة معروضٌ بالذات إن أريد به نفي الواسطة في الثبوت؛ كالشكل، فإنّه يعرض الجسم بواسطة التناهي، ولا يمكن أن يكون التناهي معروضه. ولوسلم فلعلّه ذات العدم المأخوذ مع قيدٍ ليس نفس التقدّم ولا كون الحادث يتعقّب به؛ وفيه ما فيه!

ومسلمٌ إن أريد به نفي الواسطة في العروض DA13/ ضرورة امتناع تسلسل المعروضات، لكن لانسلم أنّ العدم لو كان معروضاً بالذات بالقياس إلى القبليّة امتنع أن يصير بعداً، إذ انفكاك العارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز، بل واقعٌ شائعٌ كالحركة العارضة للسفينة.

أقول: الأصوب أن يقال: إنّنا نعلم أنّه يتحقّق قبل الحادث قبلُ يمتنع أن يصير بعد على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: «ليس كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ماهو قبل و ماهو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبليّة لا يثبت مع البعد»؛ فلا يجوز أن يكون هو نفس العدم أو الفاعل.

١٦. أراد بالمقدار الكمّ لا المتصل، إذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل واثبت بُعده الاتّصال بقبول الانقسام إلى الأجزاء.

وفيه بحثٌ لأنهم جعلوا قبول الانقسام من خواصّ مطلق الكمّ ورسموا الكمّ المطلق به بناءً على أنّ المراد من القبول الإمكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي. اللهم إلا أن يحمل كلامه على أنّه أراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور، بل أراد به استعداد القسمة الخارجية. والشارح رحمه الله التزم اتّصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليها على ما يستفاد من كلام الشيخ. والحقّ مراعات كلامهما والاقتداء بهما.

١٧. أراد «باستمراره» استمراره وبقائه ذاتاً، و«بعدم استقراره» عدم استقراره حالاً، وهي نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه لاعدم اجتماع الاجزاء، لأنّه عندهم بسيط لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة التوسّطية المنطبقة عليه. ويصرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: «وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان».

١٨. قد أورد عليه بعض المحقّقين بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود في الخارج، وكذا أجزائه على ما اعترف به، فمن يدّعي أنّ العقل يحكم بأنّها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارّة وجودها مستلزم لاجتماع أجزائها لامحالة. ثمّ قال: «بل التحقيق أنّ الزمان بمعنى الامتداد أمرٌ يرتسم في الخيال من الآن السّيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرّج، فإنّ أجزائه المفروضة متعاقبة في الارتسام».

أقول: فيه نظر! إذ في الحركة الكميّة أيضاً يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث و لا تفاوت بينهما إلا بأنّ التعاقب في الزمان بحسب الحدوث في الخيال وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة بحسب الحدوث في الخارج.

و تمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد.

١٩. يمكن أن يقال: المدّعى ههنا أنّ قبل كلّ حادثٍ كمّ متّصل غير قارّ الذات كما صرّح به الشارح في صدر الفصل قبلية لاتجامع معها القبل والبعد.

والمخلّص: إنّ المدّعى إثبات تقدّم الزمان على وجود كلّ حادثٍ؛ لا أيّ تقدّم كان، بل هذا النوع من التقدّم؛ لأنّ تقدّم الزمان على شيء لا يجب أن يكون بهذا النحو، بل بنحو آخر. كالتقدّم بالطبع أو بالرتبة مثلاً.

و الحاصل أنهم قالوا: الحادث مسبقٌ بمادّةٍ ومُدّةٍ. والمقصود إنَّ سبق المدّة ليس كسبق المادّة الذي تجتمع معه السابق المسبق، بل سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبق. و من المعلوم أنَّ إثبات المدعى بهذا الوجه الذي هو أتمّ وأكمل لا يتصور إلّا بأخذ كونه غير قارّاً متّصل غير ممكن الاجتماع مع البعد.

و أيضاً يمكن أن يكون أخذهما معاً أيماً إلى طريق نفي الاستدلال، وأراد بالمقدّمين ما مرّ بهذا العنوان؛ وهو أنَّ القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل.

٢٠. فيه منعٌ ظاهر إذ التجدّد والتصرّم يجري في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع.

٢١. لا يخفى أنَّ اتّصال الشيء لا ينافي عروض عرضيّين له كما في الأبلق، إذ قد مرّ أنَّ اختلاف الأعراض لا يوجب القسمة الخارجية. لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قارّاً الذات؛ إذ ما كان غير قارّاً الذات لا يمكن أن يوجد أجزائه بوجود الكلّ كما في أجزاء الجسم المتّصل، وإلّا لزم اجتماع الأجزاء في الوجود.

٢٢. هذا الجواب غير مطابقٍ لمتن الكتاب ولا لشرحه لتصريحيهما بأنّ هذا الزمان الذي كان الكلام في إنّيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ: «وقد علمت أنَّ مثل هذا الاتّصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألّف من غير مفقساتٍ»؛ وقال الشارح: «وتكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلاتٌ وبعدياتٌ متصرّمةٌ متجدّدةٌ مطابقةٌ لأجزاء DB13/ المسافة والحركة ... إلى آخر ما قال»؛ وقد صرّح صاحب المحاكمات في تقريره بكون هذا الزمان كمّاً ومقداراً؛ فكيف أن يكون هو الآن السيّال؟!

بل الحقّ في الجواب ما أفاده بعض المحقّقين: «أنهم كثيراً بنوا الأمر على ما يبدو في بادي النظر، ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال، فإنهم ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج ويتّوه بانقسامه إلى السنين والشهور والأيام والساعات وعدّوه من أقسام الممكن مع أنَّ المقسم في التقسيم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرّحت به عباراتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجودٍ في الخارج، بل ممتنع الوجود في الخارج وأنّ الموجود في الخارج هو الآن

السيال الذي يرسمه في الخيال».

وبما نقلناه عن هذا المحقق ظهر أيضاً أنّ الكلام في الزمان المنقسم الممتدّ. أقول: ويمكن أن يقال: المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي، فإنّه وجودٌ ذهنيّ لكن وجودٌ بنفسه، وهو الوجود الذي به يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال، وذلك الوجود وإن كان ذهنياً لكن يحذوا حذو الخارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف، فلا يبعد أن يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي.

والتقدّم والتأخّر بالمعنى المذكور لا شكّ أنّه يقتضي أجزاء ذلك الأمر الممتدّ مترتبةً متعاقبةً، وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلها إلا بهذا الوجه، على ما يظهر عند الرجوع إلى الوجدان؛ فتأمل.

٢٣. لم يتعرّض لتوجيه قول الشارح: «الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته»، وهذا منوطّ الجواب.

وحاصله: إنّ القبلية والبعدية وإن لم تكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه القبلية لذاته لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج كالعمى، وذلك لأنّ ما تعرضه القبلية لذاته يكون كمّاً متصلاً غير قارٍ وهو الزمان، فقد ثبت وجوده في الخارج. وأمّا الزمان الممتدّ المنقسم إلى الساعات غير موجودٍ في الخارج، بل هو أمرٌ مرتسمٌ في الخيال.

فجوابه على ما مرّت إليه الإشارة: إنّ بناء الكلام ههنا على المسامحة، وإنّ الزمان بهذا المعنى موجودٌ في الخارج.

ثمّ يظهر في مقامه أنّ الموجود هو الآن السيال الذي يرسم هذا الممتدّ في الخيال، أو المراد بالموجود الخارجي ما يحذو حذوه، وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه، وهو وجوده بنفسه لا بصورته.

وأمّا باقي كلامه - رحمه الله - فيتحقّق لدفع التسلسل الذي أورده الإمام، ولادخل له في الجواب.

وعلى ما قرّرناه يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله: «واعلم أنّ الأجوبة

التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛

وأما الجواب الذي ذكره بقوله: «و الجواب أنها وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها متعلقة بأمر فيدل على وجوده...»، فقد عرفت ما فيه! فإن كلام الشيخ وكلام الشارح في هذا البحث صريح في أن المراد وجود الزمان الممتد المنقسم، كيف وهو المتّصف بالقبلية والبعدية.

وأما الآن السيال فغير متّصف بهما إلا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم؛ فالحق في الجواب ما ذكرنا.

٢٤. أجيب عنه: بأن هذا الاختلاف يجوز أن يكون مستنداً إلى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجزئة. وأما قبل التجزئة فتحقق الاختلاف غير مسلّم، إذ لا أمس حينئذٍ ولا يوم. وأما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج إلى سبب مخصّص، لأن كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية؛ فالسؤال بأنه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بأن هذا الشخص لم صار هذا الشخص؛ ومثل هذا السؤال يعدّ سخيفاً أقول: وبهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور: إنه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة و DA14/ البواقي متّصةً إما بالحركة البطيئة أو بالسكون، مع أن الفاعل واحد والقابل واحد. وذلك لأن تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف إلا باعتبار العقلي لها، وحينئذٍ كان اختلاف أحوالها مستندةً إلى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن. وأما إن الفلك المحيط مثلاً لم كانت متحركة من المشرق إلى المغرب دون العكس وإن حركته أسرع الحركات وغير ذلك من الأحوال المختصّة به، فمستند إلى صورته النوعية المختصّة به، أو بهيولائه المختصّة بهذا.

٢٥. فيه بحث! لأن مجرد كفاية الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبقاً بالزمان. إنما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية والبعدية لا يمكن إلا بتحقيق الزمان، وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه. كيف وحصول القبلية والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة إلى غير النهاية!؟ وبعبارة أخرى: هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره في أن اتّصاف

أحدهما بالقبلية والبعدية يقتضي زماناً آخر، وأتصاف الآخر بها لا يقتضي ذلك، بل هو بالحقيقة فرقٌ بين القول بتناهي الأمور المتعاقبة الضرورية في حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الأمور أزمنةً أو حوادث واقعة فيها، ولا اختصاص لها بالأول.

٢٦. توجيه كلام الشارح: أنه منع أولاً المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهو: أن معنى قولنا: اليوم متأخر عن أمس: إنه لم يوجد معه، واستند به بأن هذا يقتضي تأخر الغد عن اليوم. ثم سلم أن معناه ذلك والتزم التسلسل على ما قرّرناه.

ثم قال: «وإن رجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور المذكور وغير كلامه إلى ما ذكره ثانياً يلزم المحذور من طريق آخر، وهو إن لفظة كان مشعرةً بمضيّ زمانٍ». أقول: وكذا لفظة «حين» مشعرةً بزمانٍ حاضر. والحق إن بناء اللغة ليس على المضايقة في أمثال هذه، وأنّ تحكيم اللغة في المطالب البرهانية ممّا لا ينبغي؛ فتأمل! وعلى هذا لا يتوجّه ما ذكره. ولعلّه لهذا قال: «فالأولى»، ولم يقل: «فالصواب».

٢٧. حام حول الألفاظ والعبارات ولم يفعل في تقرير كلام الشارح إلاّ توضيح الواضحات وتبيين المبيّنات! ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب ولم يتميّز بين القشر واللباب!!

و توضيح كلامه: إن أجزاء الزمان متساوية في المهيّة ولم يتّصف بالقبلية والبعدية في الخارج، بل في الوهم، ولكن بعد التجزية؛ و حينئذٍ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيدٍ بالهوية المختصّة به وعمرٍ والهوية المختصّة به. وكما أن السؤال عن اختصاص زيدٍ بالهوية المختصّة به ممّا يُعدّ سخيلاً وكان مثل السؤال عن اختصاص زيدٍ بالزيدية، كذلك السؤال عن اختصاص أمس بالسبق على اليوم لا معنى له. وأمّا إن هاذية أمس مثلاً بالتقدّم على اليوم فذلك لأنّ مهيّة الزمان هو اتصال التقضيّ والتجدّد وامتدادهما. صار حاصل كلامه رحمه الله: أنّ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان داخلّة في هويّاتها غير خارجة عنها؛ وليس معناه: إن أجزاء الزمان نفس التقدّمات والتأخّرات. كيف والتقدّم والتأخّر من مقولة

الإضافة والزمان واجزائه من مقولة الكمّ والمقولات متباينةً على ما صرّح به الشيخ في قاطيقورياس الشفا!؟.

وأيضاً لو كان الزمان عبارةً عن التقدّمات والتأخّرات لزم أن يكون الموصوف بالتقدّم والتأخّر هو الحركة دون الزمان، لأنّ الزمان لما كان مقدار الحركة قائماً بها فلو كان عبارةً عن التقدّم والتأخّر لكانت الحركة متقدّمةً ومتأخّرةً به لا نفسه؛ كالبياض القائم /DB14/ بالجسم، فإنّ الجسم أبيضٌ ولا يصحّ أن يقال: البياض أبيضٌ؛ وكالوجود القائم بالممكنات، فإنّها وجوداتٌ لها وتلك المهيّات موجودةٌ بها، وليست وجوداتٌ لنفسها ولا يكون نفسها موجودةٌ بها

ثمّ لما كان ذلك الكلام وهو القول بأنّ التقدّم والتأخّر داخلٌ في هويّات أجزاء الزمان مخالفاً لما اشتهر بينهم: إنّ التقدّم والتأخّر من الأعراض الأولية لأجزاء الزمان؛ وجّه كلامهم بأنّ المراد من العروض أنّ ثبتوتهما لهما لذواتها لا لأمرٍ آخر. وأنت خبيرٌ بأنّ حمل اللقوق على هذا المعنى بعيدٌ!

و الأظهر أن يقال: أرادوا بلحوقهما لأجزاء الزمان لحوقهما لهيئاتها؛ لا للأجزاء من حيث هي أجزاء، بل الأجزاء من حيث هي أجزاء، إنّما يتحصّل بهما. وللمتكلف حمل كلامه - رحمه الله - على هذا.

واعلم! أنّ الإشكال المذكور في أنّ النقاط في الفلك كيف تختلف أحوالها إسراعاً وإبطاءً وسكوناً على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه أيضاً؛ فتأمّل!

٢٨. كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال: «إنّا إذا قلنا العدم والوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً».

٢٩. فيه بحثٌ إذ لو لم يبيّن إنّ الإمكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث إلى سبق مادّة، إذ حينئذٍ يجوز أن يتقوّم الإمكان بفاعل الحادث، وليس لأحدٍ النزاع فيه.

٣٠. هذا المنع راجعٌ إلى منع كون الإمكان جوهرًا أو عرضاً بناءً على أنّ المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي، إذ بعد تسليم كونه عرضاً لا مجال لتوهم كون الحادث هو محلّه.

فإن قلت: الإمكان الذاتي كيفية للنسبة، فيكون قائماً بها لا بالممكن؛ قلت: كما فسّروا الإمكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسّروه بعدم اقتضاء المهيّة الوجود والعدم، ويكون المهيّة متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ومن الظاهر أن عدم الاقتضاء وكون المهيّة متساوي النسبة صفة للمهيّة قائمة بها.

٣١. فيه نظرٌ ظاهرٌ! فإنّ إمكان كون الجسم أبيض يقتضي إمكان وجود الجسم لا وجوده بالفعل لما تقرر أنّ الممكنة تقتضي وجود الموضوع على سبيل الإمكان لا بالفعل.

لا يقال: لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه أبيض، إذ على تقدير عدم الجسم يتمتع كونه أبيض لأنّنا نقول: إمكان كونه أبيض بشرط عدمه لا في وقت عدمه؛ والمدّعى هو أنّ في وقت عدم الجسم يمكن أن يكون الجسم أبيض؛ فلا محال.

و خلاصة الجواب عن السؤال المذكور: أنّا نختار كون المراد هو الإمكان الذاتي. قولك: «أنّه صفة للمهيّة الحادثة نفسها لا لمادّتها»، قلنا: الإمكان قد يتعلّق بالوجود بالعرض أي: وجود الشيء على صفة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحلّ للحدث لا بالحدث. وإمكان وجود الشيء على صفة وكذا إمكان وجود الشيء مع الشيء يقتضي وجود ذلك الشيء أولاً. وهو المادّة للحدث أو الموضوع له. فحينئذٍ إن استدللّ بالإمكان بهذا المعنى فقد يتمّ الدليل سالماً عن المنع والسند.

وقد يتعلّق بالوجود بالذات أي: بالوجود في نفسه، وإمكان وجود البياض مثلاً في نفسه وإن كان قائماً بالبياض لكن إمكان وجود البياض في نفسه لا يتصوّر إلّا بإمكان وجوده DA15/ في الجسم أي: إمكان وجود الجسم على صفة البياض وإمكان كون الجسم أبيض؛ وقد علمت أنّ هذا الإمكان يقتضي تحقّق الجسم أولاً.

وأما الشيء الذي لا علاقة معه بشيء من الموادّ والموضوعات فممتنع الحدوث على ما فصله.

٣٢. احترز بذلك عمّا إذا لم يكن حادثاً كالأعراض القائمة بالعقول والأفلاك عندهم. وفيه تنبيه على مسامحة وقعت في تقرير الشرح حيث لم يتعرّض لهذا القسم.

٣٣. فيه ما سبق آنفاً. وسيتعرض له صاحب المحاكمات.

٣٤. قد عرفت أن أخذ الإمكان بالقياس إلى الوجود في نفسه غير كافٍ في الاستدلال ما لم يؤخذ لازمه وهو الإمكان بالقياس إلى الوجود لغيره، لأن الأول صفة للحادث ولا يقتضي محلاً غيره. نعم لازمه يقتضي محلاً آخر هو مادة الحادث أو موصوعه.

٣٥. قد عرفت أن الاعتراض الذي ذكره أولاً وجعل كلام الشارح جواباً عنه يرجع إلى هذا المنع بعد التحرير، إذ منع احتياجه إلى محل غير الممكن لا توجيه له بعد تسليم كونه إما جوهرًا أو عرضاً. ولعل مراده أن المنع الأول لما كان راجعاً إلى هذا المنع، فهذا المنع كأنه ذكر أولاً. وما ذكره الشارح لا يندفع به أصل المنع، بل إنما يثبت به احتياج الإمكان إلى محل غير الحادث، إذ المنع بحسب الظاهر إنما أورد عليه ولم يلتفت إلى ما يرجع إليه المنع ويتعلق به حقيقة، فلهذا قال: «بقي على الاستدلال منع» بلفظ «البقاء»، المشعر بأنه الذي كان أولاً.

٣٦. فيه بحث! لأنه إن أريد بتعلقه بالأمر الخارجي كونه صفة للأمر الموجود في الخارج من حيث أنه موجود في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً للاتصاف فهو ممنوع؛ كيف وهم قد صرحوا بأن الإمكان من المعقولات الثانية العارضة للمهيئات في العقل فقط!

وإن أراد أن موصوفه موجود خارجي ألبتة وإن لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتي والوجود الخارجي، فكون الإمكان من هذا القبيل غير ممنوع؛ وإن أراد أن الإمكان معتبر بالقياس إلى الوجود الخارجي فذلك لا يقتضي وجود المتعلق في الخارج، كيف والامتناع أيضاً مقيس إلى الوجود الخارجي.

والجواب: إنه أراد أن إمكان كون الجسم أبيض، يقتضي وجود الجسم أولاً؛ إذ لو عدم الجسم لامتنع كونه أبيض، ولا يرد عليه إلا ما ذكرنا من أن عند عدم الجسم يمكن كونه أبيض. نعم بشرط عدم لا يمكن، وهذا بعينه ما يذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و هذا المنع وارد على الشق الأول أيضاً»، وأراد به الشق الأول من التريد الذي ذكره حيث قال: «وأما الممكن أن يوجد في نفسه فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير

علاقةً بينه وبين غيره». وذكر فيه قوله: «ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه».

وقد علمت أن هذا المنع يرد على صورة أخذ الإمكان مقيساً إلى الوجود بالعرض على ما قرّرنا.

٣٧. لقائل أن يقول: كون تلك الحالة أمراً موجوداً في الخارج غير ممنوع حتى لا يمكن قيامها بالحدث؛ فتأمل!

[١/٢٢٨ - ٣/١٠٢] قال الشارح: وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها.

لا يخفى على الناظر أن هذا الكلام من الشارح إنما يدل على أن الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ وليس أحدهما موجوداً خارجياً والآخر موجوداً عقلياً على ما هو المشهور، وقد صرح بذلك بعض المحققين.

٣٨. كون الإمكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف في الخارج غير ممنوع، كيف وقد صرحوا بأنه DA15/ من المعقولات الثانية المسلوقة عن الأشياء في الخارج؟

وقد عرفت ما فيه من الكلام؛ فارجع إليه.

٣٩. فإن إمكان وجود العقل مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج، وليس هذا الإمكان موجوداً في الخارج؛ كالإمكان في الحوادث، فليس تعلّقه بالشئ الخارجى وهو المادة سبباً لكونه إمكان وجوده في الخارج.

أقول: معنى كلام الشارح: أن الإمكان لا يكون موجوداً في الخارج من جهة تعلّقه بالشئ الموجود في الخارج، بل الواقع فيه هو أنه إمكان وجوده في الخارج. فقوله: «بل هو إمكان وجوده في الخارج» إضرابٌ عن مجموع الكلام، أي: العلة والمعلول، لا عن المعلول فقط حتى يكون داخلاً تحت الحيثية المذكورة على ما حمّله.

٤٠. حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد! والحق أن مراده رحمه الله:

أن الواقع هو أن هذه العوارض أحكام الموجودات الخارجية وأحكام الموجودات ليست

موجودةً في الخارج من حيث هي أحكامٌ لها حتّى تكون هذه الاعتبارات موجودةً في الخارج، بل إنّما يلزم وجودها من كونها محكوماً عليها بحكمٍ خارجيٍّ لو صحّ الحكم عليها. لكن ما نحن فيه ليس ممّا يصحّ الحكم بالخارجي عليه حتّى يلزم وجودها في الخارج.

والحاصل: إنّ ثبوت الشيء للشيء إنّما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به، والواقع فيما نحن فيه كونها أحكاماً للموجودات ومحمولات عليها، لا كونها محكوماً عليها، فلا يلزم وجودها؛ هذا ظاهر كلام الشارح. وحينئذٍ لا يرد ما أورده بقوله: «بل هو من سقط الكلام، فإنّ الأمور الاعتبارية بأية حيثيّة تؤخذ...» إلى آخره.

وأما جواب «إنّه لا مدخل له في الجواب»، فالجواب عنه: إنّهُ لدفع توهمٍ ربّما يتوهم هيهنا ويقال: إنّها أحكام الموجود الخارجي، وأحكام الموجود الخارجي موجودٌ خارجي!

فأجاب بمنع الكبرى وأنّ السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به. وأما قوله: «على أنّ هذه الشبهة ركيكة»، فجوابه: أنّ هذا إنّما يرد على ما فهمه من كلام الشارح. وليس مراده ذلك؛ بل مقصوده - رحمه الله - إنّ الإمكان إنّما يقال لو أنّه موجودٌ في الخارج من جهة قيامه بالمحلّ، فإنّ العقل موجودٌ في الخارج وهو قائمٌ به، والقائم بالموجود الخارجي يمكن أن يقال: إنّهُ موجودٌ خارجي، لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار أنّ محلّه موجودٌ فيه. ولا منافاة بين نفي كونه موجوداً خارجياً كما ذكره أولاً وإثبات كونه موجوداً كما ذكره آنفاً. إذ الأوّل محمولٌ على المعنى العام المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالعقل وما يكون لا من قبل القيام به؛ وهو السعنى الظاهر من لفظ «الخارج». وعلى ما حمّله ينبغي حمل «الخارج» على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالعقل، فيلزم التخصيص في لفظ «الخارج».

وقد علمت أنّه لا منافاة بين كون شيءٍ غير موجودٍ في الخارج بالذات وموجود فيه بالعرض. فاندفع ما أورده من البحث.

وبما قرّنا ظهر انعكاس التشنيع الذي ذكره بقوله: «نعم الزناد قد يكبوا والجواد قد يعثر حين يعدوا!»

٤١. وذلك لأنَّ الإمام استدَلَّ في توجيه كلام الشيخ على أنَّ الإمكان ليس عديمًا بل وجوديًا، وأثبت احتياجه إلى محلٍّ موجودٍ من كونه وجوديًا /DA16/، ثمَّ عارض دليل كونه وجوديًا بما ذكر من الوجوه الثلاثة. وما ذكره الشارح - رحمه الله - ليس داخلًا في المعارضة! بل تسليمٌ لما ادَّعاه المعارض. وهو يقتضي الدعوى.

نعم للشارح أن يقول: لنا أن نقرّر كلام الشيخ بوجهٍ آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدّمةً أخرى هي: إنَّ الإمكان متعلّقٌ بالموجود الخارجي. والظاهر أنَّ مراده - رحمه الله - هو هذا، ولهذا أشار إليها في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال: «لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل أمرٌ وجوديٌّ في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم». فهذه المقدمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام.

وأما باقي كلامه فلزيادة تحقيقٍ وتقريرٍ للكلام؛ وقس عليه الكلام في غيره.

[١/٢٢٩ - ٣/١٠٩] قال الشيخ: وإنّما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون ...

يظهر من هذا الكلام أنَّ التقدّم الذاتي بالمعنى الأعم يرجع إلى الأحقية في الوجود، وهو الحقّ. وقد صرّح بذلك بعض أفاضل المتأخّرين .

٤٢. فيه: إنَّ وجود الشيء إنّما يكون عن الفاعل المستقلّ لا عن الفاعل الناقص، وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع. فهذا الكلام من الشيخ يدلّ على ما صرّح به الشارح المحقّق.

وأما قوله: «ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات...» إلى آخره، فمدفوعٌ بأنَّ المراد من العلة التامة التي يقال أنّها متقدّمٌ بالعلية هو الفاعل المستقلّ، لا العلة التامة بمعنى المركّب من كلّ ما يتوقّف عليه المعلول. وحينئذٍ فتوقّفها على اليد وعلى العضلات ممّا كان متقدّمًا على الفاعل المستقلّ سابقاً عليه لا يقدر في استقلاله. وكأنّه توهم أنَّ مرادهم من العلة التامة في هذا الموضع أي: عند ما يقال: إنَّ العلة التامة متقدّمةٌ بالعلية هي مجموع ما يتوقّف عليه المعلول.

و ذلك توهمٌ بعيدٌ! وسيأتي في الشرح ما يدفعه.

٤٣. الوجه في العدول التنبيه على أن في أمثلة التأخر الذاتي يحصل أمثلة التقدم، إذ الشيخ لم يتعرض له.

٤٤. أخذ هذا من ظاهر قول الشارح؛ لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته، و عدمه إنما يكون باعتبار عدم علته. و صرح به فيما بعد حيث قال: «وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن يعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا يعتبر مع أحدهما». فيستفاد منه أن الحالة التي للممكن في العقل سابقة على الوجود هي عدم اعتبار وجود العلة و عدمها؛ و من المعلوم أن حال عدم اعتبار وجود العلة و عدمها لا يلزم اللاوجود، فلا يلزم مسبوقية الوجود باللاوجود في العقل.

فينبغي أن يراد بالوجود و العدم للممكن وجوده أو عدمه عند العقل و في اعتقاده، لأن العلم بوجود ذي السبب أي: الممكن إنما يحصل من العلم بسببه، و كذا العدم. هذا توجيهه؛ و هو كما ترى! إذ من المعلوم أن ليس المقصود إثبات مسبوقية العلم بوجود الممكن بعدم العلم به، و ليس هو الحدوث الذاتي أصلاً؛ و هذا هو اللازم مما ذكر كما لا يخفى.

بل الحق أن يقال في توجيه الكلام: الممكن متصف بالوجود في العقل عند وجود علته و متصف بالعدم فيه عند عدم علته، و DB16/الحال لا يخلو عن وجود العلة و عدمها بحسب نفس الأمر. فوجود الممكن ليس مسبوقاً باللاوجود و اللاعدم بحسب نفس الأمر، لكن للعقل أن يعتبر الممكن مجرداً عن وجود الغير و عدمه، بل عن وجود نفسه و عدمها، فهو في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود و العدم. و تلك المرتبة إنما تكون له في العقل، فوجود الممكن مسبوقٌ بلاوجوده في العقل. و في كلام الشارح إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال: «وأمّا بحسب العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معاً»، ولم يقل عدم اعتبار الوجود و العدم.

و الحاصل: أنه لا بدّ هيهنا من اعتبار للعقل و تعمّل منه، و لا يكفي عدم الاعتبار. ثم المراد باللاوجود ليس هو العدم، فإن وجود الممكن لو كان مسبوقاً بعدمه سبقاً ذاتياً

لزم أن يكون عدم الشيء محتاجاً إليه لوجوده؛ ومن المعلوم إن لا علاقة عليّة بين الشيء و نقيضه، بل المراد منه التجردّ عن الوجود والعدم بحسب العقل. فالمهيّة في تلك المرتبة لم تكن موجودةً ولا معدومةً بأن تكون المرتبة ظرفاً للسلب، لكن صحّ أنّها معدومةٌ في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود المضاف إليه السلب.

وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل، لأنّ نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة، على أن تكون المرتبة قيداً للوجود وهو صادق، لا على أن تكون قيداً للسلب.

ثمّ لما كان الوجود ليس زائداً على ذاته - تعالى - لم يتصوّر في شأنه مرتبة التجردّ عنه، فلا يتصوّر في حقّه الحدوث الذاتي.

وهي هنا زيادة تحقيقٍ وشحنا به حاشية لتجريد.

ولا يخفى أنّ المدعى على ما قرّرنا حقٌّ ولا يرد عليه شيءٌ ممّا ذكره صاحب المحاكمات على تقريره.

٤٥. فيه: أنّه لا يكفي في التصدير بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكوراً بلا دليل؛ بل لا بدّ من أن يكون واضحاً في نفسه أو معلوماً من الفصل السابق على ما مرّ في أوّل الكتاب. بل الوجه أن يقال: هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع، كأنّ هذا الحكم واضحٌ بالنسبة إلى بعض العقول خفيٌّ بالقياس إلى ما عداه؛ فإنّ هذا الحكم مطبوعٌ يقبله الطبع الذي لم يختلّ بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليلٍ. وسيشير إليه الشارح حيث قال: «و على حكمٍ قريبٍ من الوضوح ...».

فإنّ قلت: يمكن أن يقال أيضاً: الدعوى ليس في قوّة الثانية، إذ حاصل الأولى دعوى استلزام وجود العلّة التامّة وجود المعلول و امتناع تخلّفه عنه، و دعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلّة التامّة. و من البين أنّ الأولى لا يستلزم الثانية، إذ لا يلزم من امتناع تخلّف شيءٍ عن شيءٍ وجوب تحقّق الشيء الثاني عند تحقّق الشيء الأوّل، وإلاّ لزم وجوب تحقّق جميع اللوازم في أنفسها؛ ولهذا قالوا: فرق بين المشروطة بالشرط و المشروطة مادام الوصف، وإنّ بينهما عموماً من وجهٍ.

قلت: DA17/ المراد بقولنا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد وإن المعلول وجب وجوده عند وجود علته» ليس هو الوجوب الذاتي، بل الوجوب الغيري، وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة؛ فتأمل!

[٣/١١٧-١/٢٣٢] قال الشارح: وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة... هذا وما ذكره سابقاً حيث قال: «فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصّل موجودةً إلا بهما» يدلّ على أنّه جعل قول الشيخ: «من طبيعة أو إرادة» بياناً للحالة التي بها تكون علة؛ وسيصرّح الشيخ بما يدلّ على ذلك حيث ذكر: «وإذا لم يكن الشيء معوّقاً من الخارج و كان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة، توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة؛ فإذا وجدت كان طبيعة أو إرادة»... إلى آخره.

لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعلة الحركة لا نفس العلة لا يخلو عن تكلف! - كما لا يخفى.

[٣/١١٩-١/٢٣٣] قال الشارح: وإن كان من الواجب أن يقول...

فيه: إن الشيخ جعل المقدّم جواز أن يكون شيء متشابه الحال، واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب، بل عدم الاستبعاد الذي هو في قوّة الجواز أيضاً.

و الجواب: إن مراده أنّه لم أقحم لفظ «الجواز» موضع «الوقوع» و «الوجوب» حتّى يقول في التالي «لم يبعد» موضع «وجب»، وإن كان من الواجب أن يقول: و كان شيء متشابه الحال في كلّ شيء وله معلول وجب أن يجب عنه سرمداً.

يدلّ عليه ما ذكره من الوجه الثاني؛ وكأنّه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى عن التنبيه عليه في الأوّل.

٤٦. فيه نظراً! إذ المفروض أن الوجود أولى بالنسبة إلى عدم، لكنّه لا ينتهي إلى حدّ الوجوب؛ فلم يكن طرفاً الممكن حينئذٍ متساويين.

فالصواب أن يقال: إن لم يتوقّف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لوقوعه في

وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع.

٤٧. هذا كلام مشهور بين الأصحاب وليس فيه تحقيق لأن الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجيح بلا مرجح. إذ مع الإرادة إن وجب صدور المعلول فامتنع التخلف، وإلا فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه أخرى؛ فإن وقع بمجرد ما لم يزلزم ترجيح أحد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقت آخر، وإلا لم يكن تاماً ما فرضناه تاماً!

أقول: الصواب أن يلتزم التسلسل على سبيل التعاقب ويقال: يَحْتَمِلُ أن يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة، فلا يلزم قدم شخص غير الواجب؛ والإجماع إنما ينعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته.

ولو سلم أن الإجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم غير الواجب وصفاته مطلقاً، فنقول: اتّصاف النوع بالقدم والحدوث إنما هو باعتبار الوجود، والنوع لا يوجد إلا بوجود الأشخاص، وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث؛ فلا يلزم وجود قديم غيره - تعالى -

وما يقال: إن النوع قديم بتعاقب الأشخاص، فكلام مجازي معناه: إن قبل كل شخص شخص لا إلى نهاية. ولو سلم أنه يلزم حينئذ قدم النوع فإنما يلزم على رأي من يقول بوجود الطبائع في الأعيان بنفسها، ولعلها غير موجودة فيها كما هو رأي المتأخرين، واختاره صاحب المحاكمات.

ولو سلم وجود الطبائع فيها فنقول: إنما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ما هي ذاتيات له كما أفاده بعض المحققين؛ ويجوز أن تكون تلك الأشخاص غير مشتركة في ذاتي.

و مع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام تجويز التخلف عن الفاعل المختار و تجويز الترجيح من غير مرجح.

مع أن الأول خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفاً، والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح. وهو محال بالضرورة، و تجويزه يفضي إلى الشك في إثبات الصانع - تعالى عن ذلك!.

٤٨. الصواب حمل التقوم على ما يتناول النفسية، ليصح الحصر.

٤٩. فإن قلت: المسلم أن تلك الخصوصية لم تتحقق بالنسبة إلى ما ليس بمعلول أصلاً،

وأما تحقق الخصوصية بالنسبة إلى كل معلول معلول/DB17/ فغير مسلم! قلت: الخصوصية المشتركة لا يمكن تحقق المعلول المخصوص بها، بل يكاد أن يتحقق الأمر الدائر بين المعلولات. نظير ذلك ما قالوا: إن الإرادة الكلية لا يكفي في صدور الفعل الجزئي، لأن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء. نعم يمكن أن يقال: إن أردت بالخصوصية ذات الفاعل، فكونها غير مشتركة بين معلولات عين المتنازع فيه! وإن أردت شيئاً آخر فلانسلم كونها موجودة، لأننا لانسلم وجود أمر في الخارج مغاير لذات الفاعل.

٥٠. قد عرفت ما فيه؛ فتأمل!

٥١. فإن قلت: الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج إلى علّة؛ قلت: أراد أنهما لا يحتاجان إلى علّة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات و كان محالاً.

٥٢. هذا دخل على المنع الأول.

أقول: ويرد على جوابه: أنه إذا سلم أن حيثيتي العلّة إذا كانت فاعلية كانت متحققة و محتاجة إلى علّة موجودة، فقد تمّ الكلام. إذ الكلام إنما هو في العلّة الفاعلية، فإذا كانت لها حيثيتان كانتا موجودتين، فلا بدّ من احتياجهما إلى علّة و لا يلزم خارجة؛ فيلزم الاحتياج إلى ذاتها، فتحقق هناك حيثيتان أخريان و يلزم التسلسل أو التركيب.

نعم يرد المنع الثاني ههنا، لكن كلام السائل في دفع المنع الأول فقط. وأنت خبير بأنّ تقريب الدليل لا يتوقف على كون الذات هي العلّة للمصدرية، بل لو كانت العلّة هي غيرها يعود الكلام في مصدريته بالنسبة إليها حتى يلزم التركيب أو التسلسل.

نعم! لا يلزم التركيب في ذات تلك العلّة المفروضة، ولا محذور فيه.

٥٣. لا بدّ في إتمام الكلام من اختيار المأخذ الذي اختاره الشارح، لما عرفت أن المراد «بالمقوم» ما ليس بخارج حتى يصحّ الحصر في كون أحدهما مقوماً و كون كل منهما خارجاً. و حينئذٍ يظهر أنه لا يلزم من كون أحدهما مقوماً التركيب، بل لا بدّ من نقل

الكلام إلى الحيثية الخارجة كما فعله الشارح المحقق.

٥٤. الملائم لما قبله حيث قال: «أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه» أن يكون المراد باللازم حيثية العلية؛ وكذا لما بعده وهو قوله: «حيثية ذلك المقوم»، إذ المقوم هو حيثية العلية لأحد المعلولين على هذا الفرض.

وحمله على المعلول الأول لوجهين:

أحدهما: أنه على الأول يلزم استدراك لفظ «الاستلزام»، بل ينبغي أن يقول: حيثية ذلك اللازم؛

و ثانيهما: إنه لو حمل على حيثية العلية حتى يكون المراد من حيثية استلزام ذلك اللازم: حيثية الحيثية، لا حاجة إلى نقل الكلام إلى مبدأ الحيثية أنه خارج أم مقوم؟ بل ينبغي نقل الكلام إلى نفس تلك الحيثية؛ فتأمل!

٥٥. عدل عن الوجه الأول للحصر إلى هذا، لأن التركيب من المهيّة والوجود لا يجوز أن يكون مع الوجود، بل لا بد أن يكون متأخراً عن الوجود كما أنه متأخر عن المهيّة؛ هذا. ولا يخفى أن التفرقة بين تركيب الجسم من المادّة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران والسقف بأن الأول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر؛ بل الحق أن كلاهما سابق على الوجود بالذات بناءً على ما ذكره بعض المحققين من أن فعلية الذات والذاتي مقدّم على وجوده.

وإن أريد تحقّق التركيب الخارجي فمتأخّر فيهما عن الوجود. والفرق بأن الأول مركّب حقيقي والثاني مركّب صناعي غير مؤثّر فيه. ولعلّ المثال المطابق تقسيم المتصل إلى أجزائه.

٥٦. حمل الشارح التركيب على معنى يتناول DB17/ التركيب من حيث الذات و التركيب من حيث الصفات سواء كانت حقيقية أو اعتبارية؛ فيدخل الوجود فيها، وكذا التركيب من حيث الأفراد. وذلك بأن يتكثر أفراد.

والحاصل: إنه أراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة، سواء كانت الكثرة من حيث الذات أو من حيث الصفة أو غير ذلك.

[١/٢٣٦ - ٣/١٢٢] قال الشارح: وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركبٌ إما في ...
لا يخفى على المتأمل أنَّ اللازم إما التسلسل أو التركيب في الذات، والأول باطل؛
فتعيّن الثاني.

بيان ذلك: إنه في كلّ مرتبة لم يكن جزء الذات العلّة يعود الكلام في أنَّ علّته ماذا؟ إذ
لا يمكن كونه واجباً، لكونه عارضاً.

وفيه: أنَّ الكلام ليس في المصدرية التي هي صفةٌ للصادر، التي هي أمرٌ إضافيٌّ، بل في
الخصوصية المذكورة. ولعلّها لا تحتاج إلى علّةٍ لكونها عين الواجب؛ وفيه ما فيه!
وأقول: على أصل الدليل يرد أنَّ تلك الخصوصية لعلّها لا تجتمع في الوجود، فلا
يلزم التسلسل المحال.

فالصواب أن يقال: مصدريته لذاك غير مصدريته لهذا، فيلزم التكرّر في جانب العلّة
سواءً كان التكرّر في ذات العلّة وحقيقته، أو في عوارضه وشرائطه. وعلى جميع التقادير
يلزم خلاف المفروض، إذ المراد بوحدة العلّة هيئتها أن لا يتوقّف فعلها على أمرٍ غير ذاته -
سواءً كان جزءاً له أو خارجاً عنه، عارضاً له أو منفصلاً عنه.

ولا يخفى حسن هذا التقرير! فلا يحسن قوله: «يلزم منه تركيبٌ إمّا ... وإمّا ...»، بل
المتعيّن هو القسم الأول فقط؛ وقول الشيخ: «فهو منقسم الحقيقة» ظاهرٌ في تركب نفس
الذات أيضاً.

٥٧. قد مرّ DA18/ أنّ حيثية الصدور وهي الخصوصية المذكورة موجودةٌ أي: فيما إذا
كان المعلول موجوداً، ومن المعلوم أنَّ الكلام في عليّة الشيء بالنسبة إلى المعلول.
و حينئذٍ نقول: إنّ تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودةٌ في الخارج، لكون المعلول
الصادر موجوداً في الخارج على ما هو المفروض.

وأما الحيثيات التي كانت في صورة النقص فلم يلزم تحقّقها في الخارج، إذ السلب و
الاتصاف والقبول أمورٌ اعتباريةٌ لا تقتضي صدورهما من عللها كون خصوصيات تلك
العلل موجودات خارجية؛ أمّا كتب الفنّ فمملوءة من تعدّد الجهات في الصدور أي:
الجهات الاعتبارية، لا الجهات الحقيقية الموجودة.

وأما الإيراد الثاني فإنّما يرد على ما وجهه كلام الشارح، ولك أن تحمل كلامه رحمه

الله - على أنه يلزم امتناع استناد المعلولات المتكثرة إلى علّة واحدة، وهو خلاف المفروض؛ فيلزم ثبوت الدعوى على تقدير تقيضها، فيكون حقاً.

وإن حمل على أنه ادّعى عدم التوقّف واستدلّ عليه بلزوم عدم استناد الممكنات إلى مبدأ واحد، فلنا أن نوجّه كلامه بأنّه لو توقّف على أمرين لزم أن يكون أحدهما ممكناً، فله مصدرية موجودة متقدّمة عليه أي: على الخصوصية المذكورة، ونقل الكلام إليها حتّى يتسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأ واحد. وحينئذ لا يمكن أن يقال: إنّ المصدرية في شيء من المراتب كانت عين ما ذكر سابقاً، لأنّ كلّ مصدرية كانت متقدّمة بالذات على صادرة... وهكذا.

وقد صرّح الشارح بتقدّم المصدرية بهذا المعنى على الصادر؛ فتأمّل!

[٣/١٢٦-١/٢٣٦] قال الشارح: والجواب أنّ سلب الشيء عن الشيء ...

يمكن تقريب الجواب بوجهين:

الأوّل: التزام أنه لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي، بل لابدّ من اعتبار تعدّد في جانب العلّة من جهة تعدّد المسلوب، فيتحقّق التركيب في العلّة في الجملة. وفيه: أنّ الإمام جعل اللزوم في تقريره للدليل إمّا التركيب في ذات العلّة وحقيقته، وإمّا التسلسل؛ ومن المعلوم أنه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب.

فإن قلت: لعلّ الشارح أجاب عن النقض بتقريره للدليل، فكأنّه أغمض عن فساد تقريره للدليل لأنّه غير منطبقٍ على متن الكتاب حيث فصلّ الشيخ وقال: «إمّا للمهيّة وإمّا للوجود»، وحمل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الذات والصفة على ما حمّله الشارح. فما يلزم هو التركيب بالمعنى العامّ، ومن المعلوم أنّه لا محذور في التزامه، بل هو واقعٌ على ما قرّره؛

قلت: بعد الإغماض عن أنّه تكلفٌ يأبى عنه ما صرّح به في آخر الفصل حيث قال: «و يلزم منه التكثر في ذات العلّة كما مرّ»، وكذا ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و لهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدّد السلب والاتّصاف التركيب»، إذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العامّ فلا يصحّ نفيه عن السلب والاتّصاف والقبول.

اللهم إلا أن يحمل كلام الشارح آخر الفصل على أن المراد بالتركيب في الذات: التركيب في الذات من حيث هي، أو باعتبار الصفة؛ ففيه تكلفٌ آخر! وأيضاً: الفرق الذي تعرّض له الشارح بين هذه الأمور وبين الصدور بقوله: «وأمّا صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحقّقه فرض شيء واحد»، لا وجه له على هذا التوجيه، لأنّه إذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورةٍ فلا حاجة إلى الفرق؛ بل لا وجه له!

نعم! هذا جوابٌ آخر على حدة.

الثاني: منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما أي: السلبين مثلاً عارضين.

قولك: «لأنّ عليّته أي: المسلوب عنه لأحدهما غير عليّته للآخر»؛

قلنا: العليّة بالنسبة إلى أحدهما ليست عارضةً لذات المسلوب عنه، بل لمجموع الذات والأمر الآخر الذي هو المسلوب المعين؛ وحينئذٍ كان اللازم تحقّق التركيب في ذلك المجموع، ولا فساد فيه.

وأمّا في الصدور فلمّا لم يتحقّق تكثّر في جانب العلة أصلاً لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة، وإلّا لزم خلاف المقروض فلو تحقّق التعدّد فيه لزم التركيب في ذات المصدر، إذ العليّة ههنا عارضةً لنفس ذات المصدر. وحينئذٍ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكتّر في ذات العلة.

والحقّ أن يُحمل هذا التكتّر على المعنى العامّ الشامل للتكتّر من حيث الصفة، لأنّ اللازم ممّا ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الأعمّ، لا التركيب من حيث الذات حقيقةً؛ وهذا ربّما يؤيّد الوجه الأوّل.

وأمّا صاحب المحاكمات فلم يصرّح بالمقصود من الجواب، ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب!

ثم لا يخفى أنّ الوجه الثاني يرجع إلى المنع الأوّل من المنعين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات.

هذا؛ وفي كون سلب شيء عن شيء يتوقّف على ثبوت مسلوب، نظر؛ لأنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على ثبوت شيء من الطرفين. ومعلوم أنّه ليس المراد الحكم السلبي،

إذ ليس كلام /DB18/ الإمام فيه.

ولو حمل السلب على العدول أو على عدم الملكة لم يصحّ الكلام أيضاً، ضرورة عدم توقّف العمى مثلاً على تحقّق البصر؛ فتأمل!

[١/٢٣٨-٣/١٣٠] قال الشارح: فإذاً يكون لما لا نهاية له كَلِيَّةٌ منحصرةٌ في الوجود. أي: مجتمعةٌ، إذ يصدق على كلّ واحدٍ أنّه موجودٌ بالفعل أي: في الحال. وإذا صدق الحكم على كلّ واحدٍ صدق على المجموع، فيلزم اجتماع الكلّ في زمانٍ واحدٍ؛ وهو ينافي ما فرض من تعاقبها.

[١/٢٣٨-٣/١٣٠] قال الشارح: والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي. الظاهر أنّ هذا القائل توهم أنّ الانقضاء ينافي كونها غير متناهية مترتبة في الوجود أي: متعاقبة فيه مطلقاً، ولم يفرّق بين ما إذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما إذا كان في جانب التناهي، وههنا لم يلزم الانقضاء إلّا في جانب التناهي لافي الجانب الآخر وهو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه. وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق أيضاً، إذ الزيادة على غير المتناهي إنّما يستحيل إذا كان في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي، لافي جانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحادث المفروض.

وهذا هو الجواب الحقّ عن الدليلين. وأمّا ما سيذكره الشيخ ففيه نظرٌ وتأمل!

[١/٢٣٩-٣/١٣٣] قال الشيخ: محسن من الفعل وقتاً ما تيسر.

حاصل الكلام في دفع قولهم: أنّه يمتنع القول بأنّه لا يتجدّد شيءٌ غير الفعل، إذ نسبة تلك الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات على السوية.

وأيضاً: وجود المعلول مقارناً للعلة التامة التي كان الكلام فيها إذ الكلام في الصادر الأول إن لم يكن واجباً على ما مرّ فلا أقلّ من أن لم يكن ممتنعاً، فيجب أن لا يحصل الفعل بعدها؛ وإلّا لزم الترجّح من غير مرجّح، وهو باطل بالضرورة والاتفاق. بل اللازم أن يحصل دائماً، وهو الحقّ حتّى لا يتخلّف المعلول عن العلة التامة. إذ الكلام في الصادر

الأول أولاً يحصل أبداً، وهذا باطل، لأن وجود المعلول عند العلة التامة إن لم يكن واجباً فلا أقل من أن لا يكون ممتنعاً.

ثم إنهم DA19/ اعترفوا بشيء يلزم عليهم القول بتجدد أمر، فإن بعضهم قال بتحقق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة، وبعضهم قالوا بتجدد الامكان؛ فهم وإن تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقائل به في المعنى. فإن قلت: المصلحة والإمكان اعتباري، فلا يلزم تجدّد شيء موجود خارجي، وهو الذي هربوا عنه؛

قلت: لا فرق بين الأمور الخارجية والأمور المترتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الأمر في جريان براهين التسلسل فيها، ومن المعلوم أن المصلحة والإمكان أمور متحققة في الواقع.

ثم يرد على القائل بالمصلحة: إنه قد مر بطلان وجود الممكن على سبيل الأولوية من دون الوجوب؛

وعلى القائل الآخر: إن المراد بالامتناع: إمّا الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث؛ وإمّا الامتناع الغيري، فلا ذلك واجب الوجود، لأنه مقتضى له، فلا يمنعه. وأيضاً: هو باقي، فكيف يزول الامتناع الذي كان من قبله؟! فلا بد من مدخلية الغير فيه. فلم يكن الواجب علة تامة له؛ ويلزم تجدّد عدم ذلك المانع؛ فتأمل!

هذا؛ واعلم! أن الشارح - رحمه الله - اختار هذا المذهب في التجريد وقال: «واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله»، فلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم. ولا تمايز بين الأجزاء الوهمية إلا بمجرد التوهم، فطلب الترجيح فيما بينها غير معقول! أقول: فيه نظر! لأنه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارناً للزمان على وقوعه قبله، أو ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه.

وما قيل عليه عن أنه يمكن طلب الترجيح فيما بين الأجزاء التي حدثت؛ فمردود بأن الزمان لا تحقق له إلا مع العالم، لأنه مقدار الحركة التي لا تحصل إلا للجسم.

و أيضاً: العلة المستقلة تكفي للترجيح، و لو صحّ ما ذكره يصحّ رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بأن يقال: لِمَ اختصّ حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد و لا يحصل بعده؟

فإن قلت: العلة متحققة قبل الوقت، فالترجّح بلا مرجّح لازم على أي حال! قلت: ما ذكرت راجع إلى طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية على ما مرّ آنفاً. نعم؛ يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارناً للواجب على وقوعه بعده، و ذلك ما ذكرنا بعينه.

فإن قلت: العلة قبل حدوث الوقت لعلّها لم تكن مستقلة قلت: فحينئذٍ ينهدم ببيان الجواب، لأنّ الكلام على فرض أنّ الواجب تامّة له. فإن قلت: يرد على هذا الجواب أيضاً أنّ للمستدلّ أن ينقل الكلام إلى نفس الوقت الحادث بأنّ حدوثه لِمَ اختصّ بهذا الجزء الوهمي من الزمان؟ فالجواب: إنّه يندفع بما ذكر أنّه طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية المحضة.

[١/٢٣٠-٣/١٣٣] قال الشارح: فهذا غرض ضعيف.

وجه الضعف: إنّ الفاعل المختار لا يجب تقدّم شعوره و قصده بالزمان على المعلول، بل يكفي هناك التقدّم بالذات.

على أنّ الاختيار عند الحكماء ليس بالمعنى الذي عند المتكلّمين. و التقدّم الزماني للقصد و الإرادة و لو سلّم في الفعل الاختياري فلعله إنّما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكره، لا بالمعنى الذي عند الحكماء.

بل نقول: تقدّم القصد و الإرادة بالزمان على الفعل كما في أفعالنا من جهة قصورنا و نقصنا في الفعل و التأثير؛ و الواجب - تعالى - منزّه عنه لما تقرّر أنّه واجب في ذاته و فعله.

[١/٢٣٠-٣/١٣٥] قال الشارح: و الحوادث التي كلامنا فيها ليست ...

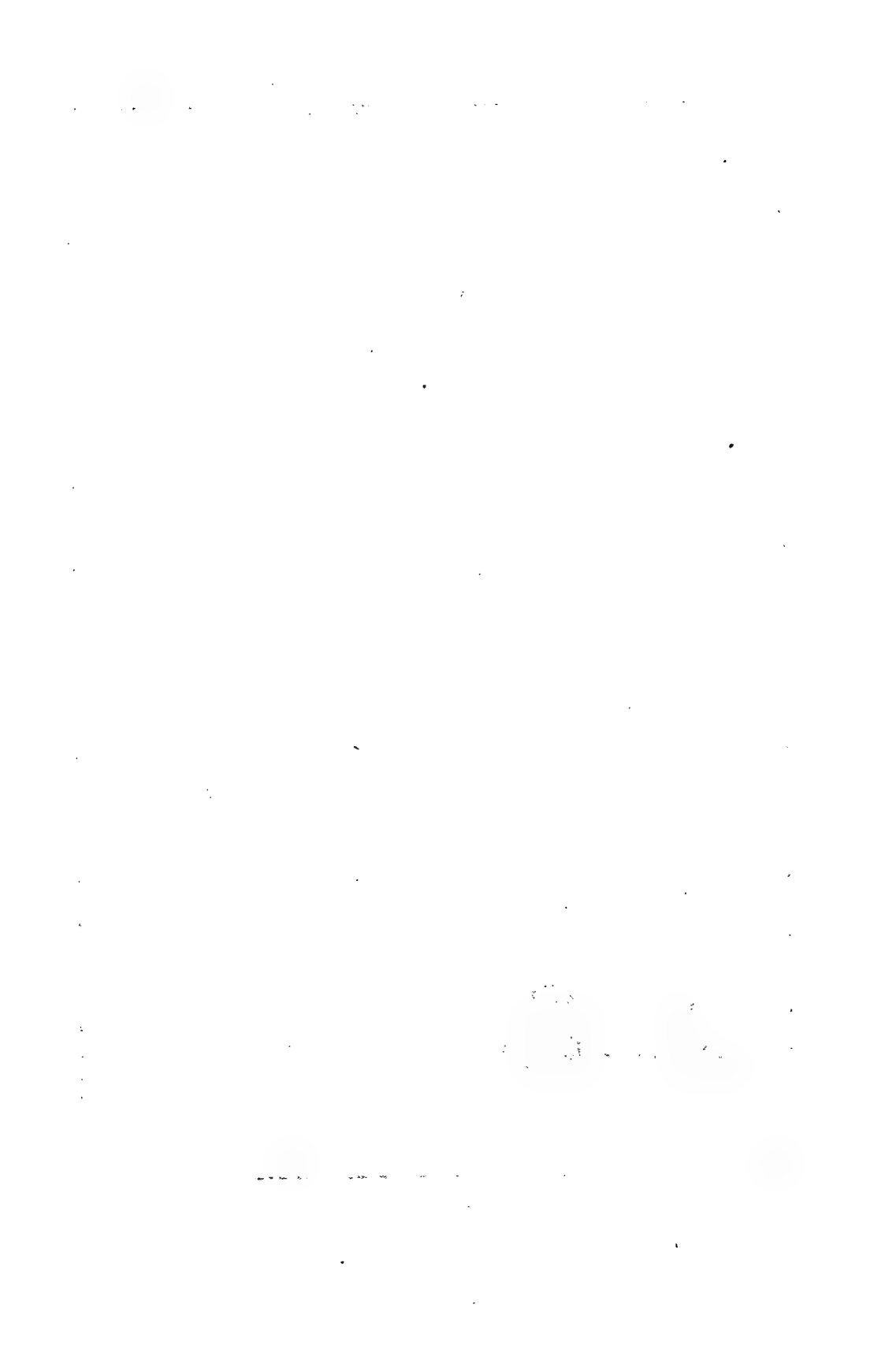
DB19/ فيه بحث! لأنّ زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل سواء كانت الآحاد موجودة في وقت واحد أو كانت موجودة على سبيل

التعاقب إذا كانت مترتبةً وضعاً أو طبعاً؛ إذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص و
تناهيه. ويلزم منه تناهي الزائدة، لأنها زائدة على الناقصة بقدر المتناهي.
فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقاً: إن زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي إنما
يكون محالاً إذا كان في جانب الغير المتناهي؛ وههنا ليس كذلك.
والجواب: إن برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب،
لأن التطبيق لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لأنها ليست موجودة في الخارج
مجتمعةً، والتطبيق نسبة تقتضي اجتماع المتطابقين؛ ولا بحسب الوجود الذهني على
التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن أموراً غير متناهية بالتفصيل.
وأما الوجود على سبيل الإجمال فلا يكفي للتطبيق ولتطبيق كل واحد بإزاء نظيره
من الأجزاء، إذ لا يتحقق حينئذ ترتب وأول وثاني وثالث إذ لا امتياز في الوجود الذهني
الإجمالي.

[١/٢٤١-٣/١٣٦] قال الشارح: وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على ...

حمل الاستدلال على عدم الفرق بين انقضاء ما لا نهاية له في الزمان المتناهي و
انقضائه في الزمان الغير المتناهي، فإن المتكلمين قالوا بأول الحوادث. فلهذا حكموا
بامتناع الانقضاء، إذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المتناهي.
أقول: والأظهر كما مرّت إليه الإشارة أنهم لم يفرّقوا بين الانقضاء في الجانب الغير
المتناهي والانقضاء في الجانب المتناهي، كما أن بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين
الازدياد في الجانب الغير المتناهي والازدياد في الجانب المتناهي.
٥٨. قول الشارح: «بعد ذلك الوقت» أي: بعد الوقت الذي فرض أنه لم يوجد فيه حادث
أصلاً متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين، لأن مآل القولين واحد؛ وحينئذ لم يكن
راجعاً إلى الشق الثاني.
- والله أعلم!-

النمط السادس
في الغايات ومبادئها



النمط السادس

[٢/٢-٣/١٣٨] قوله: النمط السادس^١.

لَمَّا تَرَجَمَ هَذَا النَّمْطَ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْغَايَاتِ، وَمَبَادِيهَا، وَالتَّرْتِيبِ؛ فَالْأَنْسَبُ مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ. فَإِنَّ الشَّيْخَ فِي هَذَا النَّمْطِ نَفَى أَوَّلًا غَايَاتِ أَفْعَالِ الْمَبَادِي^٢ الْعَالِيَةِ، ثُمَّ أَثْبَتَ غَايَاتِ حَرَكَاتِ الْأَفْلاكِ وَهِيَ تَشْبِيهًا بِالْعُقُولِ، وَكُلَّ ذَلِكَ كَلَامٌ فِي الْغَايَاتِ، ثُمَّ أَثْبَتَ مَبَادِي الْغَايَاتِ وَهِيَ الْعُقُولُ.

وَلَمَّا كَانَ بَيَانُ الْغَايَاتِ مَفْضِيًّا إِلَى إِبْثَاتِ الْعُقُولِ قَدَّمَهَا، ثُمَّ أَخَذَ فِي الدَّلَائِلِ الْآخِرِ عَلَى وَجُودِهَا، ثُمَّ شَرَعَ فِي تَرْتِيبِ الْمَوْجُودَاتِ. فَقَدْ رَتَّبَ^٣ الْمَبَادِي فِي^٤ النَّمْطِ عَلَى مَا عُنُونُ بِهِ. هَذَا خِلَاصَةٌ مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ^٥.

وَقَوْلُ الْإِمَامِ: «أَوَّلُ مَقْصِدٍ^٦ فِي هَذَا النَّمْطِ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ فَهُوَ مُسْتَمَكِّلٌ بِفَعْلِهِ»، مَنْظُورٌ فِيهِ. لِأَنَّ الْمَقْصِدَ لَيْسَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ، لِمَا تَبَيَّنَ^٧ فِي النَّمْطِ السَّابِقِ مِنْ ذَهَابِهِمْ إِلَى أَنَّهُ^٨ تَعَالَى مَخْتَارٌ [١]، فَلَا يَدُّ مِنَ الْقَوْلِ بِإِرَادَتِهِ. فَلَوْ كَانَ كُلُّ فَاعِلٍ بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ مُسْتَكْمَلًا بِفَعْلِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ^٩ تَعَالَى مُسْتَكْمَلًا بِفَعْلِهِ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ، بَلِ الْمَقْصِدُ^{١٠} أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ

٣. ق: الوجودات فترتب.

٦. م، ج: المقصد.

٩. م: + الباري.

١. م: + في الغايات و مباديها. ٢. ص: مبادي.

٤. س: + هذا. ٥. ق: الشيخ.

٧. م، س: بين. ٨. م: الله.

لغاية مستكمل بفعله، واللازم منه هو أن لا يكون الباري فاعلاً لغاية، لا أنه لا يكون^{١١} فاعلاً بالقصد والإرادة حتى يكون موجباً؛ فقد بطل الوجه الأول.

وأما توجيه الوجه^{١٢} الثاني فهو أنهم لما استدلوا على القدم بأن الفاعل إذا استجمع جميع جهات الفاعلية /SA23/ وجب أن يكون فاعلاً في الأزل، كان عذر القائلين بالحدوث أنه فاعلٌ بالقصد والإرادة^{١٣}. فيجوز أن يتعلّق إرادته بخلق العالم في وقته، و بابطال^{١٤} ذلك يندفع هذا العذر.

وفيه نظرٌ، لأنهم يجعلون^{١٥} للباري إرادةً متجدّدةً. وأما الإرادة الأزلية فهم^{١٦} قائلون بها كما مرّ آنفاً.

[٣/١٤٠-٢/٣] قوله: وهذا الكلام كعكس نقيض الأول^{١٧} لو كان الأول^{١٨} قضيةً.

إنّما^{١٩} قال: «لو كان قضيةً»، لأنّه تعريف الغني، و^{٢٠} تعريف الشيء ليس تصديقاً له؛ بل تصويره وتعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرّف والمعرّف قضيةً^{٢١} [٢].

إنّما قال: «كعكس نقيضة»، لأنّ هذا^{٢٢} الكلام إشارة إلى قول الشيخ: «فمن احتاج إلى شيء آخر فهو فقير»، وموضوعه ليس بنقيض محمول^{٢٣} الأول لو كان قضيةً وهو قوله: «غير متعلّق بشيء^{٢٤} خارج عنه» وإن تقارنا^{٢٥} في المعنى، ومحموله ليس بنقيض موضوع الأول^{٢٦}، وهو: «الغني» وإن كان في قوّته. وكلام الشيخ أنّه^{٢٧} إنّما اعتبر في الغني الاستغناء في الأمور الثلاثة، لأنّه^{٢٨} لو افتقر في شيء منها يلزم أن يكون فقيراً، فلا يكون غنياً، وقد فرضناه كذلك؛ هذا خلف!

قال الإمام: «لما فسّر الغني بأنّه الذي لا يفتقر في أحد الأمور الثلاثة كان الفقير مقابله

- | | | |
|--------------------------------------|----------------|----------------------|
| ١٠. ق، س، ج: القصد. | ١١. ق: لم يكن. | ١٢. م: وأما التوجيه. |
| ١٣. ق: + حتى يكون موجباً... الإرادة. | ١٤. م: فباطال. | ١٥. م: ق: يجعلون. |
| ١٦. م: فمنهم. | ١٧. م: للأول. | ١٨. س، ج: - الأول. |
| ١٩. م: وإنّما. | ٢٠. -. | ٢١. م: تصديقاً. |
| ٢٢. ق: - هذا. | ٢٣. م: لمحمول. | ٢٤. م: + آخر. |
| ٢٥. ق: تفايراً. | ٢٦. م: للأول. | ٢٧. م: - أنّه. |
| ٢٨. م: أنّه. | | |

و^١ هو المفتقر في أحدها، فيرجع كلامه^٢ إلى أنه لو افتقر في^٣ أحدها لافتقر في أحدها؛ ولا فائدة فيه!»

أجاب^٤ الشارح بطريقتين^٥:

الأول: إننا لا نسلم أن معنى^٦ الفقير هو المفتقر في^٧ أحدها؛ بل الفقير أعم منه، لتحقق الفقير^٨ في الإضافات المحضة، وفي المال، وغيرها. وحمل الأعم على الأخص مفيد. و لئن^٩ سلمنا إن معنى الفقير ذلك لكن^{١٠} لا نسلم أن حمله على المفتقر في أحدها خارج عن قانون الخطابة. فإن الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدّمةً خطابيةً يُذكر تقريباً لمعنى المحدود إلى فهم الجمهور.

و يُعلم من هذا التوجيه إنّ تقديم الشارح هذا المنع على المنع الأول ليس على الترتيب الطبيعي [٣].

على أنّ فيهما نظراً^{١١}:

أما في الأول: فلأنّ الفقير^{١٢} جعله الشيخ مقابلاً للغني، فلا يجوز أن يكون أعم من مقابله، وإلاّ لجاز أن يصدق على الغني، فلا يلزم الخلف.

وأما في الثاني: فلأنّ الإمام ما قال: إنّه خارج من^{١٣} قانون الخطابة؛ بل إنّه^{١٤} جارٍ على قانون الخطابة^{١٥}، فقد تكرر^{١٦} المعنى الواحد في الخطابة و المحاورة إيضاحاً و تفهيماً للعامة^{١٧}، لكن المقام برهانيّ يجب أن لا تُستعمل الخطابة فيه^{١٨} [٤]. و فيما نقله تغيير لعلّه وقع من^{١٩} اختلاف النسخ.

الطريق الثاني: إنّ الإمام صدّر هذا الفصل بأنّه في تفسير الغنيّ و هو الذي لا يفتقر إلى الغير في ذاته و لا في شيء من صفاته الحقيقية. و لا شكّ أنّه في قوّة قضيةٍ قائمة بأنّ

٣. ق: إلى.

٢. م: الكلام.

١. ص: - و.

٦. ق: معنى.

٥. م: + أما.

٤. م: و اجاب.

٩. م: إنّ.

٨. م: الفقير.

٧. ج: إلى.

١٢. م: الفقر.

١١. م: نظراً.

١٠. م: - لكن.

١٥. ص: - بل أنّه... الخطابة.

١٤. م: + قال.

١٣. ج، س: عن.

١٨. م: فيه الخطابة.

١٧. م: للغاية.

١٦. م: فإنّه قد تكرر.

١٩. م، ق: في.

المحدود هو الحدّ، وهو في قوّة قضية قائلة بأنّ مقابل الحدّ مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني أيضاً فائدة! [٥]
ونقول أيضاً: سلّمنا أنّ الفقير هو المفتقر إلى الغير في شيء من الثلاثة، وأنّه لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر^٣ في شيء منها؛ لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة، لأنّ السامع^٤ ربّما لم يتصوّر الفقير بكنه معناه، بل بوجه ما، فحملة عليه يفيد^٥ه ويقرّب معناه إلى فهمه.

[٤-٢/١٤٢-٣] قوله: اعلم! أنّ الشيء الذي إنّما يحسن^٦.

المقصود من هذا الفصل إنّ الفاعل لغرض مستكمل به. وذلك لأنّ من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل أحسن به وأولى له، و^٧ يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض أحسن^٨ وأولى من الترك، وإذا لم يفعل^٩ لم يحصل ما هو الأحسن به ولا ما هو الأحسن من غيره، فهو مسلوب كمال.

فإن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان ذلك^{١٠} الغرض عائداً إلى نفسه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا؛

أجيب: بأنّه إذا فعل لغرض عائداً إلى غيره لم يفعل إلا إذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن وأولى به من الترك، وإلّا لم يكن غرضاً له. فيعود الالتزام^{١١}.

فإن قيل: يفعل لا لغرض عائداً إلى نفسه وإلى غيره؛ بل لأنّ الفعل حسن^{١٢} في نفسه؛ أجيب: بأنّ الفعل الحسن في نفسه لا يختار لأجل أنّه حسن في نفسه إلّا لأنّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، وإنّه يمدح عليه.
هذا حاصل الفصول الثلاثة.

- | | | |
|------------------|------------------|-------------------------------|
| ١. م: + الأشياء. | ٢. ص: فإنّه. | ٣. م: + إلى الغير. |
| ٤. ق: الإنسان. | ٥. م: يفيد. | ٦. م: + به. |
| ٧. ق: - له و. | ٨. م، ق: - أحسن. | ٩. ص: - لغرض يكون... لم يفعل. |
| ١٠. م: - ذلك. | ١١. ص: الإمام. | ١٢. م، ص: أحسن. |

[٣/١٤٣-٢/٤] قوله: فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية.

المبدأ العالي تامٌ، إمّا بذاته^١ وهو الباري تعالى، وإمّا بعلة^٢ وهو سائر المبادي العالية. ولما ثبت أن الفاعل لغرضٍ مستكملٍ بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل لغرضٍ في السافل، وإلاّ استكمل العالي بالسافل وهو محالٌ. وأمّا المبدأ الحقّ فلا غاية لفعله أصلاً، بل هو غايةٌ لجميع الأشياء كما أنه مبدأ لجميع الأشياء^٣. لأنّ الصادر عنه إمّا أن يكون صدوره لغيره، أو يكون صدوره لذاته. والأوّل باطلٌ وإلّا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن أن يكون صدوره لذاته؛ فيكون هو ماله الشيء. ولا معنى للغاية إلا هذا. وأيضاً لما كان فاعلاً بذاته تاماً^٤ الفاعلية لم يكن فاعليته إلا من ذاته، والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل. فهو إذ قد كفى^٥ في الفاعلية^٦ يكون غايةً بالضرورة، فكما أن منه الأشياء كذلك لأجله الأشياء. وأمّا المبدأ العالي فهو وإن لم يكن له غايةٌ في السافل إلا أن المبدأ الأوّل لما كان غايةً لوجوده فهو لا محالة يكون غايةً لفعله [٦]. فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته، لا بالنظر إلى ما فوقه. وأمّا المبدأ الحقّ فهو مسلوب الغاية مطلقاً. وإلى جميع ذلك أشار^٨ بقوله: «وإنما سلب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل مطلقاً».

وإنما قال: «هو كنتيجة لما قبله»، لأنّه ليس هناك قياس هذا الحكم العامّ نتيجته، بل هو^٩ لازمٌ من لوازم القاعدة^{١٠} المذكورة، وفرعٌ من فروعها. ولهذا قال: «وسمّ هذا الفصل بالتذنيب أنسب».

[٣/١٤٥-٢/٥] قوله: وعلل ذلك بكون كلّ شيء^{١١} منه.

أي: علّل كون كلّ شيء^{١٢} له بكون كلّ شيء^{١٣} منه لما ثبت أنّه الفاعل والغاية معاً، فلمّا كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعلٌ لكلّ شيءٍ يكون غاية لكلّ شيءٍ، لكن إنّما يثبت

- | | | |
|---------------------------|--------------------|-------------------------|
| ١. م: لذاته. | ٢. م: لعلّة. | ٣. م: - كما... الأشياء. |
| ٤. ق: لا يكون. | ٥. م: + في. | ٦. م: يكتفى. |
| ٧. ق: + الفاعل. | ٨. ق: - أشار. | ٩. م: - هو. |
| ١٠. ج: الفائدة. | ١١. ق: يكون الشيء. | ١٢. م: - كلّ. |
| ١٣. م: - له بكون كلّ شيء. | | |

أنّ الفاعل نفس الغاية لو ثبت أنّ الفاعل لغرضٍ مستكملٍ به كما ذكرنا، فيصحّ أن يكون الفصل معنواً بالتذنيب.

لا يقال: لمّا كان /SB23/ الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غايةً بكونه^١ فاعلاً لتعليل الشيء^٢ بنفسه؛

لأنّا نقول: الاتّحاد في الوجود، والتعليل بحسب التغيرات في العقل. فلا محذور.

[٢/٥ - ٣/١٤٥] قوله: لفظة «ينبغي» مجمّلة يراد بها تارةً الحسن العقلي.

أقول: الإجمال إنّما يثبت^٣ لو كانت لفظة «ينبغي» موضوعةً للحسن العقلي، والإذن الشرعي؛ وهو ممنوعٌ. غاية ما في الباب أنّه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي والمأذون الشرعي؛ لكن لا^٤ يراد بها الحسن العقلي أو^٥ الإذن الشرعي^٦؛ بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوباً مؤثراً. فإذا قيل: «العلم ممّا ينبغي»، لم يرد به أنّ العلم حسنٌ عقلاً؛ بل المراد به أنّه مطلوب الحصول ممّا يؤثّر وإن كان حسناً عقلاً. وكذلك قوله: «النكاح ممّا ينبغي» لا يراد به أنّه مأذونٌ شرعاً، وإن كان مأذوناً شرعاً.

ثمّ^٧ إنّنا لانسلم أنّ الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فإنّ الحسن العقلي مقولٌ على معانٍ:

كون الشيء صفة كمالٍ،

وملائماً للطبع،

ومقتضياً للمدح.

والحكماء قائلون بهذه المعاني كلّها. أمّا بالأوّلين فظاهرٌ، وأمّا بالمعنى^٨ الثالث فلا نفضائل الأخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، ورذائلها مقتضيةٌ للذمّ. والشارح سيصرّح بهذا^٩ حيث فسّر^{١٠} الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين. وكأنّه أغمض عن هذا المنع ههنا

١. ص: لكونه.

٢. م: للشيء.

٣. م: ثبت.

٤. ص: لا.

٥. م، ص: و.

٦. ص: - وهو ممنوعٌ... الشرعي.

٧. ق: - ثمّ.

٨. م، ج: المعنى.

٩. ص: يصريح به.

١٠. م، ق: يفسّر.

تعويلاً على ما سيصرّح به، و منع^١ انحصار معنى «ينبغي» فيما ذكره من المعنيين؛ و هو ظاهرٌ.

[٣/١٤٧-٢/٥] قوله: كذلك^٢ القول^٣ في الدواء المصحّ^٤.

هذا جواب سؤالٍ آخر، و هو أن يقال: الدواء المصحّ^٥ للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحّة البدن أو إزالة المرض، و لا شك أن صحّة البدن و إزالة المرض ممّا ينبغي، فهو إفادة ما ينبغي بلا عوض^٦. فلزم أن يكون الدواء جواداً.

فأجاب: بأنّ الدواء لا يفيد بالذات إلاّ كيفية في البدن ملائمة له أو مضادة للمرض، ثمّ إنّها توجب الصحّة أو إزالة المرض، فهو لا يفيد بالذات الصحّة أو^٧ إزالة المرض. و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّ كلّ فاعلٍ طبيعيٍّ يفعل شيئاً، و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض.

و فيه نظر؛ لأنّا نقول: هب! أن إفادة الدواء بالقياس إلى الصحّة أو^٨ إزالة المرض ليست إفادة أوليّة [٧]، إلاّ أنّه يفيد بالذات تلك الكيفية^٩ الملائمة للطبيعة أو المضادة للمرض. و هي أمرٌ^{١٠} مؤثّر مرغوبٌ فيه يوجب أن يكون جواداً بالنسبة إلى تلك الكيفية الحادثة في البدن.

و توضيحه: أنّ الدواء الحارّ إذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة، و هي ممّا ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفرّح إذا ورد على^{١١} القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له، و هي ممّا ينبغي للقلب الضعيف^{١٢}. على أن المراد بالذات إن كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبدأ الأوّل بالقياس إلى معلول معلوله جواداً، بل لا يكون جواداً إلاّ^{١٣} بالقياس إلى شيء واحدٍ فقط! لأنّ غيره إنّما هو منه بواسطة. و إن كان المراد

١. ق: المنع. ٢. س، ج: وكذلك. ٣. س: - القول.

٤. م: المصحح. ٥. م: - و. ٦. م: المصحح.

٧. ق: بلا غرض. ٨. س: و. ٩. م، ق: و.

١٠. م: الكيفيات. ١١. ص: - أمر. ١٢. ج: - على.

١٣. م: + بناءً. ١٤. م: - بل لا يكون جواداً إلاّ، + لا.

أنّه يفيد بالحقبة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقبة، لأنّه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات، و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت.

و الجواب عن جميع النقوض: بأنّ القصد معتبر في معنى الجود، والشيخ اعتبره^١ في تعريف الجواد الحقّ حيث قال: «و طلب^٢ قصدي لشيء يعود إليه»؛ لم ينف القصد مطلقاً، بل مقيداً بالغرض، فدلّ بحسب المفهوم على إثباته مطلقاً. و لو لا القصد في الإفاضات الإلهية لم تكن له قدرة أصلاً، وهو منافٍ لما سبق.

وإن فرضنا أنّه لم يعتبر القصد في معنى الجواد^٣، فلا أقلّ من اعتبار الشعور بما يفيد. و حينئذٍ يندفع جميع النقوض.

[٣/١٤٨٢/٦] قوله: فإنّ^٤ ظهر أنّ كلّ فاعلٍ يفعل بطبيع^٥ من غير إرادة أو بإرادة، فهو مستكمل إمّا بنفس فعله أو بما يستعيضه.

و ذلك لأنّ الفعل إمّا لطلب الكمال، أو لدفع النقص؛ فإنّ كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله^٦ وإليه أشار في الفصل المتقدّم بأنّ الشيء إذا حسن له^٧ أن يكون^٨ عنه غيره فلو لم يكن عنه^٩ لم يحصل لأحسن به، فهو في حدّ ذاته مسلوب كمالٍ. وإنّ كان لدفع نقصٍ فهو مستفيض بفعله، لأنّه يستفيد في مقابلة فعله التخلّص من النقص وإليه أشار في هذا الفصل بقوله^{١٠}: «الشيء الذي فعل شيئاً لو لم يفعله^{١١} لقيح به أولم يحسن منه فهو متخلّص من الذم»؛ أي: مستفيض، على ما فسّر به. وهذا البحث إشارة إلى الفرق بين الكلامين.

واعلم! أنّ ظاهر هذا الكلام إنّ الفاعل بالإرادة مستكمل. و قد ذكر مثل هذا في مواضع آخر: منها: حيث فسّر الغاية^{١٢}، قال: «إذ^{١٣} لا يجوز صدورها عنه بقصد وإرادة»،

١. م: يعتبر. ج: - اعتبره. ٢. م: فطلب.

٣. م: + قد. ٤. م: بالطبع.

٥. م: أحسن به. ٦. م: صفة.

٧. م: + وإن. ٨. م: ص: ص: يفعل.

٩. م: ص: الجود.

١٠. م: ص: - أو بما... بفعله.

١١. م: عند.

١٢. م: ص: ج: العناية.

و قال بعد ذلك: «ليس المقصود من هذه الفصول إنَّ كلَّ فاعلٍ بالإرادة مستكملٌ، بل هو مقدِّمةٌ في إثبات المطلوب». ومن البيِّن أنَّ جميع ذلك ينافي ما سبق من ^{١٤} أنَّ الله تعالى فاعلٌ بالاختيار. ولعلَّ المراد ههنا أنَّه ليس فاعلاً بالإرادة لغرضٍ. وهو لا يوجب أن لا يكون فاعلاً بالإرادة لا لغرضٍ.

[٣/١٤٨-٢/٦] قوله: هما قضيتان اشتركتا في الموضوع.

القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله: «فهو مسلوب كمالٍ ^{١٥}»، والضمير فيها راجعٌ إلى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسنٌ له ^{١٦}. والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو: «الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقيح به أو لم يحسن منه». فقد اعتبر في موضوع القضية الأولى ترك الحُسن، وفي موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إمَّا قبح الترك، أو عدم حسن الترك. فلا اشتراك ^{١٧} بين القضيتين في مفهوم الموضوع؛ بل لا تلازم بين الموضوعين، فإنَّ ترك الحُسن لا يجب أن يكون قبيحاً [٨]، وما لا يحسن تركه لا يلزم ^{١٨} أن يكون فعله حسناً. فمن الجائز أن لا يحسن الترك ولا الفعل ^{١٩}. وأمَّا محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلَّص بالمستعيض تفسيرٌ للخاصِّ بالعام، لأنَّ المتخلَّص من الذمِّ مستعيضٌ، وليس كلُّ مستعيضٍ متخلَّصٌ /SA24/ من المذمة؛ لجواز أن يستفيد في مقابلة فعله كمالاً.

[٣/١٥٠-٢/٧] قوله: لاتجد إن طلبت مخلصاً.

كأنَّ سائلاً يقول: قد علمنا أنَّ المبدأ الأوَّل لا يفعل لغرضٍ أصلاً والمباني العالية لا تفعل لغرضٍ في السافلات ^{٢٠}، ولا شكَّ أنَّ صدور الموجودات على ^{٢١} الترتيب والنظام ألائق بها ليس بحسب طبيعة ^{٢٢} ولا جزافيٍّ واتِّفافيٍّ. فصدورها من المباني على ذلك

١٥. ق: كماله.

١٤. ج، س: منه.

١٣. س: و.

١٨. ق: يلزم.

١٧. ص: فلاشتراك.

١٦. م: أحسن به.

٢١. ق: من.

٢٠. م: السافل.

١٩. ص: - ولا الفعل.

٢٢. م: ليس لطبيعة.

الوجه بأي وجهٍ يُتصوّر؟

أجيب: بأنّ ذلك لعناية الباري بها. وهي تمثّل ذلك النظام اللائق في العلم السابق، فإنّ الباري - تعالى - حاضرٌ لسائر الموجودات^١ مع أوقاتها المترتبة حتّى أنّه حاضرٌ لكلّ موجودٍ موجودٍ في وقته. فتلك الموجودات فائضة عنه في أوقاتها^٢ كما هي حاضرة له. ولعلّ الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الأصح فيه دونه.

[٣/١٥٢-٢/٨] قوله: والمقصود نفى الغرض.

لما كان النمط في الغايات أراد أن يبيّن غايات أفعال^٣ الموجودات. ولما كان الموجود إمّا واجباً أو ممكناً، والممكنات إمّا جواهرٌ مجردة عن المادّة أو غيرها^٤، والجواهر المجردة عن المادّة إمّا متعلّقة بالأجسام تعلّق التدبير والتّصرف، وهي النفوس أو غير متعلّقة بها وهي العقول، بدأ ببيان غايات أفعال المبدأ الأوّل والمباني العالية^٥ أعني العقول. فبيّن أولاً أنّ الواجب لا غاية لفعله بأنّ ذكر وصف الغني، ثمّ برهن على الدعوى، ثمّ أكّده بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عامّاً للمباني العالية. ولما فرغ عن العقول شرع في غاية أفعال النفوس؛ فهي إمّا سماوية، أو أرضية. هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط.

[٣/١٥٢-٢/٨] قوله: ما معنى أنّه يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

إنّ عنيتم بها أنّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذمّ، ومتى لم يفعله^٦ كان مستحقّاً للذمّ، فلم قلتم إنّ ذلك محال؟! وهل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه؟! ولم لا يجوز أن يستفيد الله - تعالى - تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمّة بفعله؟ فإنّ النزاع ما وقع إلّا فيه! وإنّ عنيتم به^٧ معنى آخر فلا بدّ من بيانه. هذا هو عبارة الإمام.

وأقول: لا شك أنّ الاستفسار إنّما يكون حيث الإجمال واحتمال اللفظ لمعانٍ، وقد

- | | | |
|------------------|---------------|-------------------|
| ١. ج: الموجودات. | ٢. ج: أوقاتها | ٣. ق، ص: الأفعال. |
| ٤. ص: واجب. | ٥. ص: غيرهما. | ٦. ص: العالية. |
| ٧. ص، ق: يفعله. | ٨. ق: به. | |

تبيّن مفهومات الغني والملك والجواد، و^١ جعل سلبها^٢ لازماً؛ فلا اجمال هي هنا. ولو^٣ فرضنا فيه إجمالاً فسلب تلك الأوصاف لا يحتمل ذلك المعنى، وهو أنه متى فعل^٤ لم يستحقّ الذمّ، ولو لم يفعله استحقّه. فهو استفسارٌ لمعنى لا يحتمله اللفظ أصلاً. فهو قبيحٌ في المناظرة! فلا يقال: إنّ عنيت بالإنسان الحجر فلا نسلم أنّه ليس بجماذٍ! وأما قوله: «وهل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه»، فقد بيّنه الشارح بأنّه يلزم أن يكون المقدّم عين التالي

وهذا أيضاً فيه ما فيه! لأنّ غاية تقرير الدليل أن يقال: لو كان فاعلاً^٥ بالقصد والإرادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك، فإنّه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة إليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك، ولو كان ذلك الفعل أولى^٦ من الترك فهو يطلب تلك الأولوية و يحصلها بذلك الفعل، ولو كان كذلك لكان مستكماً بفعله، ولو كان مستكماً بفعله يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

فهنا مقدمات أربع، ولا مقدّم فيها عين ذلك التالي، بل^٧ المغايرة بينها وبينه^٨ ظاهرة لا يخفى. على أنّ قوله في الجواب: «ما معنى قوله: الباري لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً» يدلّ على أنّ المقدّم هو كونه^٩ فاعلاً بالإرادة، فكيف يكون عين قوله: «متى فعل ما وجب^{١٠} لم يستحقّ الذمّ؟! ولعلّ المراد أنّه لو عني بقوله: «يلزم أن لا يكون غنياً» أنّه مستكمل بفعله، فهو إلزام الشيء على نفسه، إذ الكلام حينئذٍ أنّه لو كان مستكماً بفعله كان مستكماً بفعله، إلّا أنّه فرض للاستكمال^{١١} صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها أظهر؛ ولهذا قال الشارح: «معناه لو فعل على وجه^{١٢} يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته».

[٢/٩-١٥٤/٣] قوله: قد تبيّن في النمط الثالث.

اعلم! أنا تحرّر هذه المسألة من الابتداء ليرتّب الكلام منه إلى الانتهاء، ولا نبالي

- | | | |
|-------------------------|-----------------------|----------------|
| ١. س، ج: + قد. | ٢. س: سلبها. | ٣. م: فلو. |
| ٤. م: + ما وجب. | ٥. م: + بالاختيار أي. | ٦. م: + به. |
| ٧. س: إلى. | ٨. م: بينه وبينها. | ٩. ج: + تعالى. |
| ١٠. ق: يوجب. م: + عليه. | ١١. م: لاستكمال. | ١٢. س: أنّه. |

بتكرار بعض ما سلف، فإنّ تكرار الدرس ممّا يجلب نشاط النفس^١!

فنقول: قد تبين أنّ الحركة الدورية السماوية إرادية، لأنّ حركة الجسم البسيط إمّا قسرية أو طبيعية أو إرادية، إذ مبدؤها إمّا خارج المتحرّك فهي قسرية، أو لا، وحينئذٍ إمّا أن يكون مع شعور^٢ وإرادة فتكون إرادية، أو لا فتكون طبيعية ولا يجوز أن تكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية^٣، فتعيّن أن تكون إرادية.

أمّا أنّها ليست طبيعية: فلأنّ كلّ حدٍّ من حدود المسافة يتركه^٥ بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجّه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن يميل بالطبع بحركة واحدة إلى ما يميل عنه بالطبع^٦، ويكون طالباً بحركته^٧ وضاعاً ما بالطبع في موضعه وتاركاً له هارباً عنه بالطبع. ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع والمتروك بالطبع مطلوباً بالطبع!

وأما أنّها ليست قسرية: فلأنّ القسر على خلاف الطبع، فلمّا لم يتصوّر الحركة الطبيعية لم يتصوّر^٨ الحركة القسرية. وقد تقرّر أنّ الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ^٩ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية.

وههنا سوالات:

الأوّل^{١٠}: إنّ ما ذكرناه^{١١} في الحركة الطبيعية يقتضي أن لا تكون حركة الفلك إرادية؛ لأنّ ترك كلّ وضع لمّا كان عين التوجّه إلى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة إرادية كان ذلك الوضع مراداً وغير مرادٍ في حالة واحدة، وأنّه محال!

واجيب عنه: بجواز كون الشيء الواحد مراداً وغير مرادٍ من جهتين، /SB24/ فإنّ مبدأ الحركة إذا كان له شعورٌ جاز أن يختلف أعراضه، بخلاف ما إذا كان عديم الشعور، إذ لا يتصوّر اختلاف^{١٣} الجهات والأعراض.

١. م: ق: نشاطاً للنفس. ٢. ص: + في. ٣. م: قسرية ولا طبيعية.
٤. ق: فتعيّن أن. ٥. ص: يترك. ٦. ق: الطبع.
٧. م: ق: بحركة. ٨. م: لم يكن. ٩. ق: لم يكن مبدأ فيه.
١٠. م: أحدها. ١١. م: ذكر. ١٢. م: القسرية.
١٣. م: الاختلاف.

الثاني: إنّا لا نسلّم أنّ ترك حدٍّ أو وضعٍ هو التوجّه إلى ذلك الحدّ أو الوضع، بل يترك حصولاً في حدٍّ أو وضعٍ ويتوجّه إلى مثل ذلك الحصول في ذلك الحدّ أو مثل ذلك الوضع^٢. ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع إعادة المعدوم. فالأولى أن يقال: إنّ طلب وضعٍ معيّنٍ بالطبع و تركه بالطبع ممّا لا يتصوّر، بخلاف الإرادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثالث: هب! أنّ ترك كلّ وضع عين التوجّه إلى ذلك الوضع؛ لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع. وإنّما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع، و هو ممنوعٌ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئاً آخر؛

و جوابه: إنّ الحركة ليست مطلوبةً بذاتها^٣، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضي التأدي إلى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوب بالحركة إمّا الكمّ أو الكيف^٤ أو الأين أو الوضع، و الثلاثة الأول منتفية^٥ هنا^٦، فتعيّن أن يكون المطلوب الوضع.

الرابع: إنّا لا نسلّم أنّ القسر لا يكون إلّا على خلاف الطبع. فربّما يكون على خلاف الإرادة، بحيث^٧ يريد السكون في الموضع و يقسّر على الحركة عنه. و لئن سلّمناه فلا نسلّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر، لجواز أن يقتضي الجسم السكون بالطبع و يتحرّك^٨ بالقسر [٩]. و المعتمد في ذلك ما مرّ في النمط الثاني من أنّ مبدأ الحركة الفلكية طباعيّ. و إذ قد بان أن^٩ الحركة السماوية إرادية فمرادها إمّا أن يكون جزئياً، أو كلياً [١٠]. و الأوّل محالٌ، لأنّه إمّا أن يكون ممكن الحصول، أو لا. فإن كان ممكن الحصول فإذا ناله انقطع حركته، و إلّا استحال طلبه. و مذهب المشائين أنّ المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه. فعلى هذا لا يكون مرادها كلياً، إذ^{١٠} المراد لا بدّ أن يكون مدركاً و المدرك الكلّي^{١١} يمتنع أن يرسم في القويّ الجسمانية. و لهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة:

٣. ج: لذاتها.

٢. س: بل... الوضع.

١. ق: في... مثل.

٦. م: هيها.

٥. م: منتقضة.

٤. م: الكيف أو الكمّ.

٩. م، ق، ص: أنّ.

٨. ق، س: تحرّك.

٧. ج، س: حيث.

١١. م: للكلّي.

١٠. م، س: إذا.

أحدها: إنّا لا نسلّم أنّه^١ إنّ حصل المراد الجزئي^٢ يقف الفلك، وإنّما يكون كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتداد جزئي آخر. وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، حتّى كلّما حصل له وضع جزئي طلبه يستعدّ لوضع آخر جزئي^٣ يطلبه؛ فلهذا يتحرّك دائماً. وثانيها: لا نسلّم أنّه^٤ إذا كان ذلك^٥ الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، ولمّ لا يجوز إنّ كان يتخيّل أو يظنّ [١١] أنّه ربّما يحصل؟! فإنّ ذلك من^٦ القوى الجسمانية ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلك، لكنّه منقوض بالمراد الكلّي [١٢]، فإنّه إمّا أن يكون ممكن الوقوع، أو لا إلى آخر ما ذكره.

ثمّ إذا ثبت أنّ المراد كلّّي فمبدأ الإرادة الكلّية لا يكون إلّا ذاتاً مجردةً مفارقةً، لكن الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية لا تتحصّل من الإرادة الكلّية، لأنّ نسبة المراد الكلّي إلى سائر الأفراد على السوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الأفراد إلّا بإرادة جزئية تنبعث من تلك الإرادة الكلّية. والمراد الجزئي لا بدّ أن يكون مدركاً، فلا ينتقش في الذات المجردة، بل في قوّة جسمانية. فلا بدّ أن يكون في الفلك قوّة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والأوضاع الجزئية. ولتشابه جرم الفلك لأنّه بسيط لا يتخصّص بعض أجزائه^٧ بتلك القوّة دون البعض، بل هي سارية^٨ في جميع الفلك. فتلك القوّة المنطبعة كالخيال^٩ فينا، إلّا أنّه غير سارٍ وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة، كالنفس الناطقة.

ثمّ لما ثبت أنّ مباشر^{١٠} تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة إنّ كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل، وإلّا فهي النفس، فلا يخلو إمّا أن يكون مباشر التحريك هو العقل، أو النفس. لا جازٍ أن يكون هو العقل لوجوه^{١١} ثلاثة: الوجه الأوّل: إنّ محرّك السماء مستكمل بحركته^{١٢}، والعقل لا يكون مستكماً^{١٣}

١. ص: أنّه. ٢. م: بالجزئي. ٣. ق: طلبه... جزئي.

٤. م: هذا. ٥. م: ذلك. ٦. ص: هو.

٧. م: أجزاء الفلك. ٨. ص: متساوية. ٩. م: كخيال.

١٠. ق: أنّ مباشر، + هناك. ١١. م: بوجوه. ١٢. م، ص: بحركة.

١٣. م: والعقل لا يستكمل.

بفعله ولا يصحبه فقر؛ بل جميع كمالاته حاصل^١ فيه بالفعل.

الوجه الثاني: ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية وإرادة جزئية، والعقل ليس له الإرادة الكلية ولا الإرادة الجزئية؛ أمّا أنه ليس له الإرادة الكلية، فلأن المراد الكلي ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم؛ بل إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً. ولا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً وهو طالب له، ولا أن يكون مفقوداً وهو يحصل له، لأنّ حاله متشابهة.

وأما أنه ليس له إرادة جزئية، فلأنّ المرادات الجزئية لا تنطبع إلّا في الجسمانيات، والعقل منزّه^٢ عن الغواشي الجسمانية.

هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح^٣ أيضاً. فمن قوله: «الثاني أن المراد الكلي» إلى قوله: «... بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية» إشارة إلى أن العقل ليس له مراد كلي. وقوله^٤: «ليست جزئية متغيرة ولا ظنية» إشارة إلى نفي الإرادة الجزئية عنه. وقوله: «والمحرك السماوي بخلاف ذلك» إشارة إلى صغرى القياس، وإلى إثبات الإرادة الجزئية له، لكن تقديمه أنسب. ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة: أن العقل ليس بمحرك السماء، والمطلوب عكسها!

وفي هذا الدليل زوائد، فإنّ قوله: «المراد الكلي ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم» لافائدة فيه! بل يكفي أن يقول^٥: المراد الكلي إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً وهما ممتنعان للثبوت للعقل. وكذلك^٦ قوله: «فإنّه يريد^٧ الأمور جزئية يتجدّد ويتصرّم على الاتصال»، فإنّ إثبات الإرادة الجزئية كافٍ^٨. وأمّا تجددها وتصرّمها فعنهما غنى في^٩ الاستدلال.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ ذلك إيماء إلى دليل آخر، وهو أن محرك السماء له إرادات جزئية^{١٠} يتجدّد ويتصرّم لصدور الحركات والأوضاع المتجدّدة^{١١} والمتصرّمة عنه، و توقّفها على إرادات كذلك. والعقل ليس له إرادات يتجدّد ويتصرّم، لأنّه موجود دائماً متشابه الأحوال. ولما كانت^{١٢} هذه استدلالاً بثبوت الإرادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك

١. ق: يكون حاصلًا.

٢. م: مجردة.

٣. ص: + و.

٤. م: + و.

٥. م: يقال.

٦. م: فذلك.

٧. م: يريد.

٨. م: كافية.

٩. م: ففيهما غنى عن.

١٠. ق، ص: جزئية.

١١. م: كان.

١٢. ج: كان.

استدلّالاً بثبوت الإرادة مطلقاً و سلبها جمعهما في وجه واحد، لأنّ مأخذهما وهو الإرادة واحد.

بقي هيهنا إشكالان:

أحدهما: إنّ الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلّي عن العقل نافية للمراد الجزئي أيضاً عنه، فإنّه لو كان للعقل مرادٌ جزئيّ لكان إمّا موجوداً يطلبه، أو مفقوداً /SA25/ يحصله.

فنقول: نعم! كذلك إلّا أنّه يختصّ نفى الإرادات^١ الجزئية بشيءٍ آخر، وهو أنّها بالغواشي الجسمانية، والعقل منزّه عنها. فكأنّه ينفي الإرادة الكلّية بطريقٍ والإرادة الجزئية بطريقتين؛ ولا حرج فيه

والآخر: إنّهُ لمّا لم يكن للعقل إرادةً كليّة^٢ ولا إرادةً جزئيةً فلا يكون له إرادةً أصلاً. فنقول: المقصود أنّه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. والدلالة إنّما قامت عليه، وإلّا فمن الجائز أن يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، إمّا كليّ أو جزئيّ.

الوجه الثالث: إنّ المباشر لتحريك السماء لا بدّ أن يكون متعلّقاً به [١٣] تعلّق التدبير و التصرف مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بأبداننا، مستفيداً^٣ للكمالات بواسطة جسم الفلك. و الجوهر العقليّ لا يكون كذلك؛ فلا جرم كان غيره. وقوله: «فإذن مبدأ الإرادة الكلّية ليس نفس السماء»، معناه لمّا كان العقل كاملاً مابيناً للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفساء^٤ بالجسم. فلو كان مبدأ الإرادة الكلّية هو العقل لم يكن نفس السماء أي: لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم^٥. وقد ثبت أنّه كذلك، هذا خلف!

[٣/١٥٨٢/٩] قوله: لأنّه لم^٧ يرد أن يصرّح.

اعلم! أنّ تلامذة أرسطو نقلوا من أرسطو^٨ أنّ المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة، ولها إراداتٌ جزئية. فلمّا^٩ استدلّ الشيخ على وجود مبدأ الإرادة الكلّية لم

٣. من: مستنداً.

٢. من: بطريق... كليّة.

١. من: ج: الإرادة.

٦. من: فلو كان... بالجسم.

٥. م: بالجسم.

٤. م: نفوسنا.

٩. ق: فكما.

٨. م: منه.

٧. من: لم.

يستحسن أن يصرح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو، فهذا قال: «إن كان».

[٣/١٥٩-٢/١٠] قوله: و لا يمكن أن يقال: إنَّ تحريك السماء^١ لداعٍ شهواني.

لَمَّا بَيَّنَّ في التنبيه المقدَّم^٢ أنَّ للافلاك نفوساً تحرَّكها، أراد أن يبيِّن الغاية من تحرَّكها.^٣ فنقول: لَمَّا كانت حركة الفلك إراديةً فالمراد بها^٤ إمَّا محسوسٌ، أو معقولٌ أي: غير مدرك بالحس.

فإن كان محسوساً فإنَّما أن يطلبه للجذب، أو يطلبه للدفع و جذب الملائم هو الشهوة، و دفع المنافر هو الغضب، و هما محالان على الفلك.

أما أولاً، فلأنَّ الشهوة و الغضب لا يكون^٥ إلَّا في جسمٍ متغيِّرٍ من حالٍ غير ملائمة^٦ إلى حالٍ ملائمة^٧. و الفلك بسيطٌ متشابه^٨ الأحوال.

أما ثانياً، فلأنَّ حركة الفلك غير متناهية، و الشهوة و الغضب إلى غير النهاية لا يتصور. و أمَّا «المراد المعقول» فهو معشوقٌ، لأنَّ دوام الحركة الإرادية يدلُّ على فرط المحبة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ إمَّا أن يريد نيل ذاته، أو نيل صفاته، أو نيل شبه ذاته و^٩ صفاته. لأنَّ العاشق الطالب إذا لم يطلب لا^{١٠} ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته فهو^{١١} لا تعلق له أصلاً بالمعشوق؛ فما فرض معشوقاً لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الأقسام في الثلاثة أعني: ذات المعشوق أو صفته أو شبه ذاته أو صفته. و القسمان الأولان باطلان، لأنَّ المطلوب إمَّا أن يحصل في الجملة، أو لا يحصل أبداً، و أيَّاماً كان يلزم أحد الأمرين: إمَّا طلب المحال، أو وقوف الفلك، و هو محالٌ. فتعيَّن أن تكون الحركة لنيل شبه المعشوق. فلا بدَّ أن يكون للفلك معشوقاً موجوداً^{١٢} و هو يطلب التشبُّه به^{١٣}. فالمتطلب إمَّا أن يكون نيل الشبه المستقرَّ أي: شبيهاً واحداً دائماً باقياً فيلزم أحد الأمرين،

١. م: ج: تحريكها.

٢. م: س: المقدَّم.

٣. م: تحريكها للسماء.

٤. م: ملائم.

٥. م: لا يكونان.

٦. م: بها.

٧. ص: أو.

٨. م: ص: مشابهة.

٩. م: ملائم.

١٠. م: معشوق موجود.

١١. ق: و هو.

١٢. م: لا.

١٣. ج: ق: الشبه به.

أو يكون نيل الشبه الغير المستقرّ أي: شبيهاً بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه^١ آخر. ولا يخلو إما أن ينحفظ^٢ بتعاقب الأفراد، أو لا ينحفظ. والثاني باطل، وإلا لزم وقوف الفلك^٣، فإذاً المطلوب شبه محفوظ^٤ بتعاقب أفراد غير متناهية. فهذه المشابهات^٥ الغير المتناهية مع المعشوق إما من حيث^٦ براءة من القوة أي: في صفات الكمال، أو من حيث أنه بالقوة أي: في صفات النقيان؛ والثاني محال، فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية؛ فيكون للفلك معشوقاً موصوفاً^٧ بصفات كمال غير متناهية، وهو العقل.

فإن قلت: لا حاجة إلى التقسيم المذكور إلى المحسوس والمعقول^٨، بل يكفي أن يقال: لما كانت^٩ حركة الفلك إرادية فمراده لا بد أن يكون معشوقاً. وحينئذٍ إما أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه... إلى آخر الدليل.

فنقول: المطلوب إثبات العقل وهو يتوقف على أن المراد ليس بمحسوس، فلا بد من ذلك التقسيم.

ولنرجع إلى^{١٠} بيان ما عسى أن^{١١} يشكل من الشرح و^{١٢} المتن.

فقوله: «فهو إذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي^{١٣}» أي: القوة العملية. فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالإدراكات^{١٤} وانطباع المعقولات، و قوة عملية وهي التي بها تحرك^{١٥} آلاتها، فهي^{١٦} يتصور أولاً شيئاً ثم يحرك آلاتها ليحصل ذلك الشيء. فكذلك الفلك يتصور أمراً يتحرك لأجل تحصيله.

وأما قوله: «وذلك المعشوق يكون^{١٧} إما شيئاً^{١٨} غير محصل الذات» فهو بيان لحصر المراد المعقول في الأقسام الثلاثة. وذلك لأن^{١٩} المعشوق إما أن يكون موجوداً، أو لا. فإن

- | | |
|---------------------------------|------------------|
| ١. م: بحيث يحصل شبه وينقضي شبه. | ٢. ص، ج: فلا. |
| ٣. م: + نوعه. | ٤. م: الفلك. |
| ٥. م، ص: المتشابهات. | ٦. م: + أنه. |
| ٧. م: المعقول والمحسوس. | ٨. م، ص، ج: كان. |
| ٩. م، ص، ج: أن. | ١٠. م: + النوع. |
| ١١. م: ص، ج: كان. | ١٢. م: + أنه. |
| ١٣. م: عن إدراكات. | ١٤. م: + النوع. |
| ١٥. م: يكون. | ١٦. م: + أنه. |
| ١٧. م: + أنه. | ١٨. م: + النوع. |
| ١٩. م: + أنه. | ٢٠. م: + النوع. |

لم يكن موجوداً فإما أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، أو يوجد بالحركة؛ و ما يوجد بالحركة إما الوضع أو الكم أو الكيف أو الأين أو توابعها؛ وأياً ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق. وإن كان موجوداً لم يكن الحركة نيل ذاته، بل إما لنيل حالٍ من أحواله أو لغيره. فإن كانت لنيل حالٍ له^١ فالمطلوب حصول صفة المعشوق. ولا شك أن قيام صفة الشيء بغيره محال، فالمراد حصول حالٍ للفلك^٢ بالقياس إلى المعشوق، ونسبته كمماسية وموازاة. وإليه أشار بقوله: «فالحركة لا محالة يتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك. فإن^٣ كانت^٤ الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير إلّا شبه ذاته أو صفته، وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة.

وأقول: هذا القدر يكفي في بيان SB25/الحصر، والمقدّمات الباقية مستدركة قطعاً. و لعلّه^٥ يحمل على زيادة تبينٍ وإيضاح.

وأما قوله: «و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك التي لا يكون حاصلة فيه» فمعناه أن المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته أو حاله يكون من كمالات الجسم^٦ المتحرّك. لأنّ ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو ما يتبعه، وكلّ ذلك كمالٌ للجسم المتحرّك. فالحاصل أن المعشوق لا يجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرّك، وإلا لزم أحد المحذورين؛ بل المعشوق في نفسه شيء^٧ موجود الذات لا ينال بالحركة، وهو يطلب التشبه^٨ به.

وأنت خبيرٌ بأنّه لو حذفت هذه المقدّمة لتمّ الدلالة دونها^٩. على أن المتن خالٍ عنها. وأما قوله: «فلا ينال بكماله إلّا على تعاقبٍ يشبه المنقطع بالدائم» فمحصله أن الشبه وإن كان غير مستقرٍّ بحسب الشخص، إلّا أنّه مستقرٌّ، مستمرٌّ بحسب النوع، ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقرّ إلى انحفاظ النوع وعدمه.

وفي قوله: «فلا ينال بكماله» إشارة إلى أن المطلوب ليس مشابهةً واحدةً ولا عدّة^{١٠}

٣. م، ق: وإن.

٢. م: الفلك.

١. م: حاله.

٦. ص: الجسم.

٥. م: لعل.

٤. م: كان.

٩. م: بدونها.

٨. ص، س: الشبه.

٧. م: شيء.

١٠. ق، س، ص: عدد.

مشابهات، بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل إلا بشبه^١ محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية في أوقات غير متناهية.

وهذا كأنه جواب سؤالٍ وهو أن يقال: الغرض من الحركة لو كان شبهاً^٢ غير مستقرٍّ فالمراد إما شخص الشبه، أو نوعه. وأياً ما كان يحصل شبه واحد؛ وحينئذٍ يلزم وقوف الفلك.

أجاب: بأن المراد: الشبه بكماله أي: الشبه بوجوه غير متناهية، ولا ينال إلا على تعاقبٍ مستمرٍّ.

فجملة الكلام إنّه إذا ثبت أن المراد هو الشبه^٣ بالمعشوق فإما أن يكون المطلوب مشابهةً واحدةً، أو مشابهات متناهية، أو مشابهات غير متناهية. والأولان باطلان. و المشابهات الغير متناهية إما أن يحصل دفعةً أو على التعاقب والتجدد. والأول باطل. فتعيّن أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية^٥ بحيث لا تحصل إلا على^٦ التدرّج في أوقات غير متناهية.

و أمّا قوله: «فيكون المعشوق تشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث برائتها بالقوة^٧»، فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع إلى صفات الكمال أو النقصان.

وقوله: «راشحاً عنه الخير» أي^٨: محرّك السماء في حال^٩ استفاضة الكمالات من العقل فيفيض عنه رشحات الخير^{١٠} إلى عالم الكون والفساد، ويكمل^{١١} بها استعداد المواد الناقصة. وتلك الإفاضة ليست لغرض في السافل، بل من حيث إنها تشبه بالعالِي.

وقوله: «ومبدأ ذلك في أحوال الوضع» أي: سبب ذلك الشبه الغير المستقرّ هو الوضع. فإنّ الفلك يتحرّك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل، و يحصل له بواسطة كلِّ وضع شبه إلى الأمور العالِيّة التي هي بالفعل من جميع الوجوه، ثم إذا

١. س: لشبه. ٢. ص، س: سبباً. ٣. م: التشبه.

٤. ق: مشابهة. ٥. م: + دون أن يحصل دفعةً بل على التعاقب.

٦. م: + سبيل. ٧. م: عن القوة. ٨. م: + يكون.

٩. م: محرّك السماء من حيث. ١٠. ق: الخير. ١١. ج: و يكمل. س: يحصل.

زال وضعُ زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع، وإذا حصل وضعٌ آخر حصل شبهٌ آخر، فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الأوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات^٢، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات،

ثم سلسلة الأوضاع،

ثم سلسلة التشبيهات،

ثم سلسلة الإدراكات والكمالات^٣. والحركات والأوضاع كمالات للجسم، وأما التشبيهات وما يترتب عليها فهي للنفس. ونحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه. هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام.

والاعتراض عليه أن نقول: لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك^٤ محسوساً؟!

[٢/١٠-٣/١٦١] قوله: الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر^٥.

قلنا: الحصر ممنوع، لجواز أن يكون لمعرفته، أو التشبه به، أو غير ذلك.

ولئن سلمناه^٦ لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك. واللازم في البسيط تشابه الأجزاء^٧ المفروضة في الحقيقة، وأما تشابه أحواله فغير لازم. ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية، كما جاز أن تكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية.

ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الأولين. وما ذكره^٨ في بيانه يقتضي أن لا يكون للفلك مراداً أصلاً، إذ لو كان له مراد فإما أن يحصل وقتاً، أو

١. س، ج: ينحفظ.

٢. م: المشابهات.

٣. م: والكمالات.

٤. ص: المؤلف.

٥. في كل من نسخنا الأربع المخطوطة: «لأن طلب المحسوس إما للمجذب أو للدفع» بدل: «الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر». وما في المخطوطات لا يوجد في المطبوعة.

٦. م: سلمناه.

٧. ج، س: أجزائه.

٨. م: ذكره.

لا يحصل دائماً. ويلزم أحد المحذورين.

على أننا نقول: إنما لا يجوز أن يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً له^١ إذا كان ذات المعشوق أو حاله قارراً دفعي^٢ الوجود. فلم^٣ لا يجوز أن يكون المطلوب معشوقاً غير قارراً محفوظ النوع بحسب تعاقب الأفراد؟ أو حالاً من المعشوق كذلك؟ كما ذكرناه في الشبه. ثم^٥ بعد ذلك لا نسلم أن الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. وإنما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه^٦ بالفعل؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب. غاية ما في الباب أن يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك. ولهذا احتيج إلى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه. وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدأ الأول، فلا يلزم أن يكون هو^٧ العقل.

ولعلك^٨ لو أنعمت التأمل^٩ في الدليل أمكنك دفع هذه الاعتراضات أو بعضها. [١٤]

[٣/١٦٥-٢/١٢٢] قوله: و^{١٠} تقرير الكلام.

توجيهه: إن اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبهات، واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه^{١١} به.

أما الصغرى: فلأن اختلاف الحركات إما أن يستند إلى القابل أعني: جرم الفلك أو إلى الفاعل أعني: النفس المجردة. لا سبيل إلى الأول، لأنه لو كان اختلاف الحركات مستنداً إلى أجرام^{١٢} الأفلاك فلا يخلو إما أن يكون لجسميتها من حيث^{١٣} الجسمية، وهو محال لأنها مشتركة، والمشاركة لا تكون علّة للاختلاف؛ وإما لطبيعتها، وهو أيضاً محال، لأن كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة^{١٤} وعلى كل^{١٥} حد يفرض من

- | | | |
|-----------------------|-------------------|---------------------|
| ١. م: له. | ٢. ق: فارادة نفي. | ٣. ص: ثم. |
| ٤. ق: ذكروا. ص: ذكره. | ٥. س: ثم. | ٦. ق: فيه. |
| ٧. م: هو. | ٨. ق: ولعلك. | ٩. م: لو تأملت. |
| ١٠. ص: و. | ١١. ج: المشبه. | ١٢. ق، ص، س: اجسام. |
| ١٣. ص: + هي. | ١٤. ج: أي. | |

السرعة و البطؤ. و ذلك يقتضي تشابه أحوالها^١. و هكذا إن كان لهيولياتها، فإنّ الجهات بالنسبة إليها متساوية. فتعيّن أن يكون اختلاف الحركات بسبب SA26/ النفوس و قد ثبت أنّ حركاتها إرادية، و اختلاف حركاتها بالإرادة لا يكون إلّا لاختلاف الأعراض، و هي التشبّهات.

و أمّا الكبرى: فلأنّ اختلاف التشبّهات إنّما يكون بحسب اختلاف مبادئها، و هي العقول. فيكون اختلاف الحركات ملزوماً لاختلاف المشبّه به؛ لكن الملزوم حق، فالتالي مثله.

هذا هو التقرير المحرّر^٢ المنتج لعين المطلوب و هو كثرة المشبه به. و الشارح جرى على و تيرة المتن، فحاول إبطال نقيض^٣ المطلوب. و ذلك أنّ المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً و هو عكس نقيض الكبرى، و لو كان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً لتشابه الحركات في الجهة و السرعة و البطؤ و هو عكس نقيض الصغرى، ينتج أنّ المتشبه به لو كان واحداً لتشابه الحركات؛ لكن اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم.

و لا شك أنّ في^٥ هذا التقرير زيادة مقدّماتٍ لا حاجة إليها. على أنّ انتظام الكلام في الشرح موقوفٌ على تقدير كبرى^٦ هذا القياس، لأنّ قوله: «و ذلك لأنّ الجسم من حيث هو جسمٌ لا تنتهي حركته إلى جهةٍ معينة»^٧... إلى آخره بيانها^٨، لا يبان الصغرى، و إنّ كان هو الظاهر. و مع^٩ ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب. و من الظاهر إنّ عدم اقتضاء الوضع المعين مستدركٌ في البيان.

و في الدليل كيف ما يقرّر! نظرٌ من وجوه؛ فإنّ قوله: «يحتمل أن يكون كلّ جزءٍ من أجزاء الفلك على كلّ حدٍّ^{١٠}» إنّ أريد به الاحتمال في نفس الأمر، فهو ممنوعٌ بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصة أو هيولاه [١٥]. و إنّ أريد الاحتمال الذهني فهو مسلّم؛ لكنّه لا

٣. ق: نقيض.

٢. م: المجرد.

١. م: أجزاءها.

٦. ص: الكبرى.

٥. م: في أنّ.

٤. م: فهو.

٩. م: منع.

٨. م: بيانها.

٧. ص: ق: نفسه.

١٠. ص: حدّ.

ينتج المطلوب.

فإنَّ أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل: أنَّ اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو المادة يلزم أن تكون الحركة طبيعية؛

قلنا: لانسَلَم، وإنَّما يلزم لو كانت^١ الحركة مستندةً إليها، وهو ممنوعٌ. فإنَّ من الجائز أن يكون وجود الحركة^٢ من النفس بالإرادة، ويكون عروض صفّةٍ لها بواسطة أمرٍ آخر، كما أنَّ تتحرّك بالإرادة. وأمَّا إنَّ هذه الحركة على سطح الأرض لا إلى جهة السماء، فليس بالإرادة بل لأنَّ البدن لا يمكنه الصعود. سلّمناه؛ لكن لا نسَلَم أنَّ اختلاف تحريكات النفس للأفلاك بواسطة اختلاف الأعراض، فلم لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس في القوّة^٣ والضعف [١٦]، أو في سائر الاحوال؟! فلئن سلّمناه لكن لا نسَلَم أنَّ اختلاف الأعراض^٤ يستلزم اختلاف مبادئها. ولم لا يجوز أن يتشبه جميع الأفلاك بعقلٍ واحدٍ من جهات متعدّدة؟! فلا بدّ له من بيان.

[٣/١٦٧-٢/١٣] قوله: واعترض الفاضل الشارح.

لما كان تقرير الدليل أنَّ وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم تساوي الحركات، قال الإمام: هذا الإلزام لازمٌ عليكم، لأنكم قائلون بوحدة المتشبه به. فإنَّ قولكم: «الفلك يريد التشبه بالعقل» ليس معناه أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل^٥. فإنَّ في ذلك انقلاب الحقائق؛ بل معناه أنَّ العقل خرجت كمالاته اللاتقة من القوّة إلى الفعل، والفلك يريد أن يخرج كمالاتها اللاتقة^٦ أيضاً من القوّة إلى الفعل. وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوّة إلى الفعل مشتركٌ بين سائر العقول، ولا دخل^٧ لخصوصية عقلٍ عقل في ذلك^٨. فالفلك لا يطلب التشبه إلا بوجودٍ خرج جميع كمالاته اللاتقة^٩ من القوّة إلى الفعل، وهو شيءٌ واحدٌ. فلو كان وحدة المتشبه به، يستلزم وحدة التشبه^{١٠} ثمَّ

١. ص، ج: كان.

٢. م: الحركتين.

٣. م: + في.

٤. ص: فلم لا يجوز... الأعراض. ٥. س: مثلاً لعقل.

٦. ق، ص: + به.

٧. م، ق: مدخل.

٨. م: بذلك.

٩. م: + به.

١٠. م: + لزمت تساوي الحركات بين سائر الأفلاك ليكون التشبه واحداً في جميع الأفلاك فلو استلزم وحدة التشبه.

تساوي حركات الأفلاك، فيرد عليكم^١ الإلزام أيضاً^٢.

أقول: ويمكن أن يقرّر هذا الاعتراض بأن يقال^٣: هذا المعنى وهو استخراج الكمالات الثلاثة من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر الأفلاك، فيكون التشبّه واحداً في جميع الافلاك. فلو استلزم وحدة التشبّه تساوي^٤ الحركات لزكم هذا الإلزام. وجواب الشارح: إنّ غايات حركات الأفلاك تشبّهات جزئية، لأنّها غايات حركات جزئية لا تشبّه كلي، والتشبّه الجزئي لا بدّ أن يكون لمتشبه^٥ به جزئي^٦. فلا يلزم وحدة المتشبه به.

ولا خفاء^٧ أنّ جوابه أطبق على التقرير الثاني، لعدم احتياجه حينئذٍ إلى تقرير هذه المقدمة القائلة بأن التشبّه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي، وهي مفقودة في الشرح.

[٣/١٦٨-٢/١٣] قوله: ذهب قوم.

إعلم! أنّ حاصل الكلام في الفصل السابق أنّ اختلاف حركات الأفلاك يدلّ على اختلاف الاغراض التي هي التشبّهات، واختلاف التشبّهات يدلّ على اختلاف المتشبه به، فيكون لكلّ فلكٍ عقلٍ متشبه به، وهاتان المقدّمتان وإن لم تكونا يقينيتين إلا أنّ الظن واقع بهما؛ والظن في هذا المقام كافٍ.

ثمّ إنّ قوماً منهم ذهب^٨ إلى أنّ اختلاف الحركات ليس لأجل اختلاف الاغراض، بل لأجل نفع السافل، فإنّ الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبّه. والحركة المخصوصة في^٩ الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة^{١٠} نافعة للسافل. فلهذا اختارها.

وللشيخ في إبطال هذا المذهب طريقتان.

الأوّل: أنّه لو جاز أن تكون هذه^{١١} الحركة لأجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة

١. م: الأفلاك لزكم. ٢. م: أيضاً. ٣. ق، س، ص: قال.
٤. م: لتساوي. ٥. ق، س: المتشبه. ٦. ق: جزئياً.
٧. م: لا شك. ٨. م: ذهبوا. ٩. ق: على.
١٠. ق: على الهيئة المخصوصة. ١١. م: هيئة.

لأجل المعلول حتّى أن السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة؛ لكنّه اختار الحركة لأنّها نافعة للغير. وهذا نقض وإن سَمَّاه الإمام معارضة [١٧].

الثاني: إنّهُ لا يجوز أن يكون هيئة الحركة لأجل السافل، كما لا يجوز أن يكون نفس الحركة لأجل السافل /SB26/ لاشتراك الدليل. وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب. ولهذا أُضرب عن الطريق الأوّل بقوله: «بل إذا كان الأصل... إلى آخره».

واعترض الإمام على الطريق الأوّل بأنّ مقصود الفلك هو التشبّه، والتشبه إنّما يحصل باستخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل. واستخراج الأوضاع إنّما هو بالحركة، فالحركة أيّة حركة كانت تحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشارح: إنّ القوم قدّروا استواء الحركات في تحصيل الغرض، وذهبوا إلى أنّ اختيار هيئة^٢ الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير، والشيخ أيضاً قدّر الحركة و السكون سواءً في تحصيل الغرض، وجوّز كون اختيار الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير^٣. ثمّ إنّ منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع أيضاً تساوي الحركات في تحصيل الغرض، فإنّ الغرض ليس مطلقاً التشبّه؛ بل حصول التشبّهات الجزئية بإرادة جزئية^٤، ولعلّها لا تحصل إلّا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة.

و الحاصل أنّ كلام الشيخ نقضٌ إجماليّ. وجواب النقض الإجماليّ^٥ يجب أن يكون بحيث لا يرد^٦ على أصل الدليل؛ لكن المنع الذي أورده على النقض واردٌ عليهم أيضاً. وأنّ تعرف أن قوله: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك» [١٨] قولٌ ماقال به الإمام! فهو زائدٌ لا دخل له في الجواب! وكذا قوله: «فالعلة الدّاعية إلى إسناد أصل الحركة... إلى آخره»، لتام الجواب دونه.

[١٤/٢-٣/١٧١] قوله: فحمله الشيخ.

جمع بين قولي الفيلسوف الأوّل بأنّ^٨ المراد من قول الوحدة: إنّ المتشبه^٩ به البعيد

٣. ق: و الشيخ... التقدير.

٢. م: لأجل السافل.

١. ق: الأوضاع.

٦. م: نقض إجماليّ.

٥. م: بإرادة جزئية.

٤. م: بطلق.

٩. ص: الشبه.

٨. م: أنّ.

٧. م: يرد.

واحد، و من قول الكثرة: إنَّ المتشبه به القريب كثير؛ فلاتنافي بين القولين.

[٣/١٧١-٢/١٤] قوله: لزِم تشابه الحركات.

قلنا: لا نسلّم، وإِنّما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً، و هو ممنوع؛ بل هو متشبه به بعيد. سلّمنا ذلك، لكن نختار أنَّ المتشبه به هو مع غيره^١.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: و الجواب عن الأوّل.

تقريره: إنّنا نختار أنَّ ذلك الواحد متشبه به.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: فلا يكون هو متشبهاً به.

قلنا: لا نسلّم، فإنَّ المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به. و المبدأ الأوّل كذلك، لأنّه علّة وجود المتشبه به^٢؛ فله دخل في وجود ذلك.

[٣/١٧٣-٢/١٥] قوله: في تصوّر^٣ كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصوّر.

أي: كيف يعقل أنَّ الشيء بسبب أنّه يتصوّر شيئاً و يدرك كما لا يحرك شيئاً آخر؟ و المثال أنَّ النفس الإنسانية إنّما يتعلّل أموراً و ينتقش في قوّة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس، فيسري الإنفعال إلى البدن و يعرض له حركة و دهشة. ف ٤ كما أنَّ حدوث الإنفعال في أنفسنا يوجب حدوث الإنفعال في قوّة الخيال و هو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد أن يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجباً لاستمرار انفعال خيال الفلك، و هو يستتبع دوام حركة الفلك [١٩].

[٣/١٧٤-٢/١٦] قوله: القوّة قد يكون على أعمال غير متناهية.

النهاية و اللانهاية يعرضان الكم^٦ بالذات، و ما ليس بكم بالذات بسبب^٧ كميّة. و القوى

١. ص، ق، س: هذه التعليقة بتمامها وقعت بعد التعليقة التالية. ٢. ص: به.

٣. ق، ص: تصوّر. ٤. م: رتّباً. ٥. ق: أنفسنا... في.

٦. م: لكم. ٧. ق: سبب.

ليست^١ بكميّات، ونهاياتها ولانهاياتها بحسب كميّة آثارها، إمّا الانفصالية وهي عدد آثارها، وإمّا الاتّصالية وهي زمانها. أمّا نهاياتها^٢ ولانهايتها بحسب عدد حركاتها فهو^٣ الاختلاف بحسب العدة؛ وأمّا نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها، فلما كان الزمان مقداراً كمّاً يمكن أن يفرض اللانهاية فيه^٥ في جانب الازدياد، و^٦ يمكن أن يفرض في جانب الانتقاص. فهما إمّا في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة، وإمّا في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدّة. ولما استحال^٧ وجود القوّة الغير المتناهية بحسب الشدّة لأنّ حركتها حينئذٍ إمّا أن تقع في آنٍ، وهو محالٌ، لاستحالة وقوع الحركة في الآن؛ وإمّا أن تقع في زمانٍ، فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان أشدّ، فلا تكون القوّة المفروضة غير متناهية في الشدّة؛ هذا خلف^٨ لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدّة، بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي^٩ بحسب العدة والمدة؛ أمّا مثال التناهي فحركة المدرة، فإنّها متناهية بحسب المدة؛ وهو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لأنّ حركتها واحدة و أقلّ مراتب العدد الوحدة. وأمّا مثال اللاتناهي فحركة الفلك، فإنّها غير متناهية بحسب المدة. وهو ظاهرٌ، وبحسب العدة، لأنّ^{١٠} للفلك أدواراً غير متناهية وكلّ دورة حركة، فحركة الفلك تشتمل على حركاتٍ غير متناهية.

وفيه نظراً؛ لأنّ انقسام حركة الفلك بحسب الفرض. وأمّا في الواقع فهي متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد، والانقسام الفرضي لو كفى لم تكن حركة المدرة متناهية [٢٠]. وأمّا الشارح فقد قسّم النهاية واللانهاية إلى ثلاثة أقسام، فإنّهما تلحقان الكمّ لذاته، أو ماله كميّة كالجسم، أو لشيء^{١١} تتعلّق به كميّة كالقوى، فإنّها يتعلّق بها شيء له كميّة وهو عملها. وأشار بقوله: «فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل» إلى القسم الأوّل، فإنّ النهاية واللانهاية إذا عرضتا^{١٢} للكمّ^{١٣} بالذات فإمّا أن يكون عروضهما للكمّ المتّصل^{١٤}، فهما نهاية

١. ص، س: ليس.

٢. م: أمّا نهاياتها.

٣. م: فهو.

٤. س: آخر.

٥. م: له.

٦. م: و.

٧. ص: استحال.

٨. م: + و.

٩. ص: + هي.

١٠. س: لا.

١١. س، ق: بالشيء.

١٢. س، ق، ج: عرضا.

١٤. س: المنفصل.

١٣. م: للكمّ.

المقدار ولا نهايته؛ وإما أن يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته. و المقدار^١ كما يمكن أن يزداد إلى غير النهاية فيكون لا نهايته^٢ لا نهاية المقدار لا اتصاله، يمكن أن ينقص إلى غير النهاية، لأنه قابلٌ للانقسام والانفصال /SA27/ دائماً؛ لكنه عند انفصال الأجزاء يكون كمّاً منفصلاً، فيكون لا نهايته لا نهاية العدد.

وقوله: «والشيء الذي^٣ له مقدار» إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الثلاثة. وإلى الثالث أشار بقوله: «و أما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار». ففرض النهاية و اللانهاية في القوى إمّا بحسب مقدار عملها، أو بحسب عدد أعمالها. فإن كان بحسب عدد أعمالها فإن كان^٤ أعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية، وإن كانت متناهية فمتناهية، و إن كانت أكثر كانت أقوى. وإن كانت^٥ بحسب مقدار العمل فإنما أن يعتبر فيه وحدة العمل أي^٦: يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة، فإن وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن، فالقوة غير متناهية، وإلا فمتناهية. وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى؛ وإما أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو^٧ امتداد الزمان فقط، فالقوة إن عملت في زمان غير متناهٍ سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي أعمالاً متعدّدة متتالية أو عملاً واحداً فهي غير متناهية، وإن عملت في زمانٍ متناهٍ فهي متناهية. ومتى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى.

وفيه نظر! لأننا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراعٍ في عشر ساعات [٢١]، وحركة قوةٍ أخرى مأتي ذراعٍ في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الأولى يكون أقوى^٨، وليس كذلك. والحق في التقسيم ما ذكرنا.

[٣/١٧٧.٢/١٦] قوله: والحركات التي تفعل حدوداً.

الغرض بيان أن^٩ الحركة الحافظة للزمان ليست إلا المستديرة، وذلك مبني على

١. س: ولا نهايته وإما... والمقدار. ٢. ص، س: نهاية.

٣. س: الذي. ٤. ص: له. ٥. س: بحسب... كان.

٦. ق، ص: كان. ٧. م: أو. ٨. ص: هو.

٩. ج: مقوى. ١٠. ص: أن.

مقدمتين:

إحديهما: أن الزمان مقدار الحركة،

والثانية: أن الزمان لابتدائية له ولا نهائية له^١. وقد سلف ببيانهما. فتكون الحركة الحافظة للزمان حركةً لابتدائية ولا نهائية لها. فتلك الحركة إما حركةً واحدةً مستديرةً، أو حركةً واحدةً مستقيمةً، أو حركاتٌ مختلفةٌ. فهذه أقسامٌ ثلاثٌ. والقسمان الأخيران باطلان؛ فتعين الأول.

أما أنه لا يجوز أن يكون الحركة الحافظة مستقيمةً، فلأن كلَّ حركةٍ مستقيمةٍ منتهيةٌ إلى السكون، إذ المتحرك بالاستقامة إما أن يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو محالٌ وإلا لزم وجود أبعادٍ غير متناهية، وإما أن يرجع وينعطف، فحينئذٍ تفعل تلك الحركة حدًّا معيناً ونقطةً هي نهاية الذهاب، وبداية الرجوع أو^٢ الانعطاف. فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة، وقد فرضته حركةً واحدةً؛ هذا خلف!

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن الحركة لو انعطفت لانعطفت^٤ عن الذهاب. لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدةً على الاتصال؟ فإننا إذا توجَّهنا إلى غايةٍ على مسافةٍ فيها انعطافٌ فنحن نعلم بالضرورة إننا إذا وصلنا إلى زاوية الانعطاف لم تنقطع حركتنا [٢٢]، بل استمرت^٥ على اتصالها.

وأما أنها^٦ يمتنع أن تكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلا تمتنع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلُّل السكنات [٢٣].

والحجة المشهورة فيه أن الحركات المختلفة لها حدودٌ في المسافة، فالمتحرك إلى حدٍّ من تلك الحدود إنما يكون واصلاً إليه في آنٍ، لأن الوصول آنِيٌّ، فإنه لو وقع في الزمان ففي نصفه إما أن يحصل الوصول، أو لا. فإن لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول [٢٤]، وإن حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان؛ بل في نصفه. ثم إذا جاوز ذلك الحد صار مبيناً أو مفارقاً له. والمباينة والمفارقة إنما^٧ تحصلان في آنٍ، فلا يخلو إما أن

١. ج: ص: له.

٢. ج: بعد.

٣. م: و.

٤. ج: لا نقطعت.

٥. م: استمرت.

٦. م: إنها.

٧. م: إنما.

يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال، وإلاّ لزم أن يكون مفارقاً واصلاً في آن واحد، أو غيره. فإمّا أن يتخلّل بين الآتين زمان، أو لا. فإن لم يتخلّل يلزم تتالي الآتات، وهو محال، فإنّه لو اجتمع آتات^٢ يحصل منها^٣ امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة، فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزّي. وإن يتخلّل بينهما زمان فهو زمان السكون، لأنّ المتحرّك في ذلك الزمان لا يتحرّك إلى ذلك الحدّ، إذ التقدير أنّه وصل إليه؛ ولا عنه، لأنّه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة.

ونقضها الشارح بالحدود^٥ المفروضة في المسافة حتّى يقال: المتحرّك إلى كلّ حدّ يفرض في المسافة إنّما يكون واصلاً إليه في آن... إلى آخر الدليل. فإن قلت: لا نسلم أنّ المتحرّك واصل^٧ إلى الحدّ المفروض، فإنّ الحدّ المفروض معدوم في الواقع والوصول إلى المعدوم محالّ فضلاً عن الوصول في آن؛ قلت: لا معنى للوصول إلى الحدّ المفروض إلّا الحصول في حيّز، بحيث إذا فرض ذلك الحدّ موجوداً كان الحصول في ذلك الحيّز عنده. والوصول بهذا المعنى ضروريّ، والنقض به لازم.

وإنّما قيّد الحدود بالمفروضة لأنّه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود^٨ بالفعل قريباً يلزم السكنات في مثل^٩ المسافة [٢٥].

كما أورد الشيخ نقضين:

الأوّل: إنّما إذا ركبنا كرة على دولاّب دائم^{١٠}، وفرض فوقها سطح بسيط^{١١} بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسّة لذلك السطح ثمّ تصير لا مماسّة فيلزم أن يكون^{١٢} بين الآتين سكون.

الثاني: إنّ المسافة إذا حصلت^{١٣} فيها /SB27/ نقطتُ بالفعل بأن كان بعضها أسود وبعضها

- | | | |
|-----------------------|---------------|-----------------|
| ١. م: وأصلاً مفارقاً. | ٢. م: آنان. | ٣. م: منها. |
| ٤. م: لم. | ٥. ج: بالحدّ. | ٦. ص: لكلّ. |
| ٧. م: وصل. | ٨. م: الحدود. | ٩. م: + تلك. |
| ١٠. م: + الحركة. | ١١. ق: بسيط. | ١٢. ج، ص: يحصل. |
| ١٣. م: حصل. | | |

أبيض، أو كان أجزائها منضودةً على التماسٍ يلزم الوقوفات عند تلك الحدود.

وحاصل جواب الشيخ التزام^١ السكون فيها^٢.

وأورد الإمام النقض بعماسّة كل كوكبٍ لنقطةٍ معيّنة من الفلك المحيط بفلكه، كما إذا كان في ذروة التدوير على أوج حامله، أو في حضيض التدوير وحضيض حامله. و بوصول الكوكب إلى الأوج والحضيض ومسامتها لنقطة^٣ الاعتدالي^٤. وهذه النقوض أيضاً بحدود مفروضة.

[٣/١٧٩-٢/١٧] قوله: وقد أبطلها^٥ الشيخ في «الشفاء»

لما كانت^٦ المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فبهينا آتان: أن يقع فيه^٧ ابتداء الرجوع؛ وأن يصدق على المتحرك الراجع إنه مفارق مباين. فلا شك أنه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع^٨ أنه متحرك مفارق.

فإن أرادوا بأن المباينة هو الأوّل فلا نسلم المغايرة بين الآنين، لجواز أن يكون هذا الآن عين أن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زمانين الحركتين أعني: زمان^٩ الذهاب و زمان الرجوع. فإن نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخط^{١٠}: كما أن النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان، وكما أن النقطة يمكن أن تكون فصلاً مشتركاً بين خطين^{١١}، أي: تكون بداية لخط ونهاية لآخر، كذلك الآن يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين.

وإن أرادوا بأن المباينة هو الثاني فلا نسلم أن^{١٢} الزمان المتخلّل بين أن الوصول وهذا الآن زمان السكون، بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع، فإن كل آن^{١٣} يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلّل بينه وبين أن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

١. ص: إلزام.

٢. س: فيها.

٣. ص: + التدوير.

٤. ج، س: الاعتدال.

٥. ق: أبطل.

٦. س، ص: كان.

٧. م: فيها.

٨. ص: + و.

٩. ق: الحركتين أعني زمان.

١٠. م: + و.

١١. ج، س: الخطين.

١٢. م: + يكون.

١٣. ق: آن.

و وجه الإمام الحجّة بالوصول و اللاوصول بأنّ الحركة الواصلة إلى حدٍّ معيّنٍ فالقوّة المحرّكة إليه موجودةٌ حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علّة، و الوصول أنّي لا كالحركة، فإنّها لا تقع في الآن. وإذا زال الاتّصال عن القوّة المحرّكة يكون زوال الوصول في آنٍ آخر، و بين الآتين زمان السكون.

و لا شك أنّ الاعتراض واردٌ عليه^١ أيضاً، لجواز أن يكون الوصول^٢ في آنٍ هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كلّهِ. و قد صرّح به الشيخ حيث قال: «وكذلك إنَّ اوردوا^٣ بدل لفظ المبانيّة اللامماسّة، إذ لا فرق بين الوصول و المماسّة و اللاوصول و اللامماسّة». و كأنّ نقل هذا الكلام من الشارح إنّما هو للتنبيه^٤ على تزييف توجيه الإمام. على أنّه حمل المحرّك الموصول على القوّة المحرّكة. و حينئذٍ يكون^٥ التعرّض له و لوجوده في آن الوصول مستدركاً في الاستدلال، إذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة إلى حدٍّ يكون وصولها إلى ذلك الحدّ أنّي^٦ و زوال الوصول عنه في آنٍ آخر. و أمّا أن الوصول عن القوّة فلا دخل له في الدلالة.

ثمّ إنّ الشارح قرّر الحجّة بميلين كما صرّح به^٧ الشيخ في الشفاء و النجاة. و تقريرها: إنّ الحركة الموصلة إلى حدٍّ إنّما يصدر عن علّةٍ موجودةٍ، و تلك العلّة لها^٨ اعتباران: أحدهما: كونها مزيلةً للمتحرك عن حدٍّ ما مقربةً له إلى الحدّ^٩ الآخر، و يسمّى^{١٠} بهذا الاعتبار ميلاً، إذ لا معنى للميل و الميلان إلّا الانصراف عن حدٍّ و التوجّه إلى آخر. و ثانيهما: كونها^{١١} موصلةً إلى الحدّ الذي يتوجّه إليه^{١٢}. و من البين المكشوف أنّ معنى الاتّصال إلى الحدّ غير التقريب. و بهذا الاعتبار لا يسمّى^{١٣} ميلاً و إنّ كان الموضوع واحداً. فتلك العلّة موجودةٌ بهذا الاعتبار في آن الوصول، لأنّه علّة الوصول، و العلّة باقيةٌ مع بقاء المعلول. فإذا انصرف عن ذلك الحدّ فلا بدّ من وجود ميلٍ آخر. لأنّ حركة الذهاب

- | | | |
|----------------|---------------|----------------------|
| ١. ص: له. | ٢. ج: + له. | ٣. ج، ص: أورد. |
| ٤. ص: التنبيه. | ٥. ق: + زمان. | ٦. ج: في آن. |
| ٧. م: به. | ٨. ص: لمّا. | ٩. م: + الذي يتوجّه. |
| ١٠. م: ليس. | ١١. س: كونه. | ١٢. ق: + الذي. |
| ١٣. م: يسمّى. | | |

وحركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد. وهذا الميل يوجد في آنٍ آخر وإلا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آنٍ واحد؛ وأنه محال. وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل، لأنه لو وجد لكان إما مقرباً إلى ذلك الحد فلا يكون واصلاً إليه، وقد فرضنا الوصول إليه؛ هذا خلف، وإما أن^١ يكون مبعداً عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله. فتعين أنه لا ميل^٢ فلا حركة.

والنظر في هذا التوجيه من وجوه:

أحدها: أن في قوله: «الحركة الموصلة إنما تصدر عن علّة» مساهلة [٢٦]، لأن الميل آلة للطبيعة - كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟!

ولو^٣ قال: الحركة الموصلة إنما توجد بسبب علّة موجودة وتلك العلّة اعتباران؛ لخلص^٤ عن الإشكال.

ثانيها: أنه يكفي في الاستدلال أن يقال: وصول الجسم المتحرّك إلى حدٍّ إنما هو بسبب الميل المحرّك^٥؛

فلا بدّ أن يكون موجوداً في آن الوصول، لاستحالة وجود المسبّب بدون السبب. فالقول^٦ بأن له اعتبارين يسمّى بأحدهما ميلاً ولا يسمّى بالآخر مستدرك^٧ لا دخل له في الاستدلال.

ويمكن أن يقال: إنه جواب سؤال، وهو: أن الميل إنما ينبعث عن القوة المحركة لأجل الحركة، فإذا انعدمت الحركة فليعدم^٨ الميل، فكيف يوجد في حال الوصول؟!

فأجاب^٩: بأن الميل من شأنه أنه مزيل للجسم عن حدٍّ آخر: وإذا^{١٠} وصل الجسم زال عنه الإزالة وبقي الاتصال إلى الحدّ، فهو يعدم في حال الوصول من حيث الإزالة موجوداً من حيث الاتصال.

و ثالثها: أنه لا حاجة في الدليل إلى التعرّض للميل الأول، إذ يكفي أن يقال: تحرّك

١. ج: أن.
٢. م: + له.
٣. م: لو.
٤. م: لتخلص.
٥. م: المتحرّك.
٦. م: والقول.
٧. ص: الوصول... مستدرك.
٨. م: فيعدم.
٩. ق: أجاب.
١٠. م: فإذا.

الجسم إلى حدٍّ. فوصوله إلى ذلك الحدّ آنيّ، ثمّ إذا تحرّك عن ذلك الحدّ فقد زال وصوله و إنّما يكون زوال وصوله و حركته عن ميلٍ حادثٍ، و حدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه. فيكون في طرفه زوال الوصول، فلا يكون فيه الوصول [٢٧]. فهناك آتان: أنّ الوصول^١، و أنّ اللاوصول، و بينهما زمان السكون.

و الجواب: أنّ ماقرّره الشيخ مبناه على امتناع SA28/اجتماع ميلين، فلا بدّ من التعرّض للميل الأوّل. و أمّا ماذكرتم فهو طريق^٢ آخر في الدلالة، و تعيين الطريق غير لازم.

و رابعها: إنّ هذه الدلالة^٣ يتمّ بدون المقدّمة القائلة بأنّ الميل آنيّ ليس كالحركة؛ فنقول: هذا بالحقيقة^٤ ليس مقدّمةً في الدليل، بل جوابٌ لسؤالٍ^٥ مقدّر عسى أن يقال: الميل لاخفاء في أنّه يستمرّ^٦ و يبقى زماناً كالحركة، فلم لا يجوز أن يكون الميل زمانياً كالحركة؟

أجاب: بأنّه ليس كالحركة [٢٨]، فإنّهما وإنّ وقعا في الزمان إلّا أنّ الميل يوجد في الآن و يستمرّ، و الحركة لا تقع إلّا في الزمان.

و خامسها: إنّ أردتم بقولكم: «الميل علّة الوصول» أنّه علّة موجبة له، فهو ممنوع. وإنّ أردتم أنّه علّة معدّة للوصول فمسلّم، ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول، لعدم اجتماع العلّة المعدّة مع المعلول.

و سادسها: إنّّه إذا وصل المتحرّك إلى حدٍّ يتوجّه إليه فلو وجب بقاء الميل^٧ الموصل في ذلك الحدّ لزم أن يكون الجسم إذا تحرّك إلى حيّزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيّزه، لكنّهم صرّحوا بخلافه.

و يُمكن أن يجاب عنه: بأنّ الحجر إذا تحرّك من الهواء إلى حيّزه الطبيعي فلا شكّ في بقاء ثقله^٨ [٢٩]، ولكن ثقله مادام في الهواء كان مزيلاً مقرباً و بهذا الاعتبار هو ميلٌ، فإذا وصل إلى حيّزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيّزه الطبيعي، و الذي زال هو الميل من

٣. س: + إنّما.

٢. م: دليل.

١. ص: بل في.... اللاوصول.

٦. م: مستمرّ.

٥. م: سؤال.

٤. م: في الحقيقة.

٨. ص، ق: - و.

٧. ق: الميل.

حيث أنه ميلٌ.

و سابعها: أنَّ الثابت امتناع اجتماع الميلين^١، وأما امتناع اجتماع المحرّك الموصول و الميل الثاني فممنوع^٢. وذلك لأنَّ الثابت امتناع اجتماع الميلين لأنَّ أحدهما مقربٌ إلى حدٍّ، والآخر مبعّدٌ عنه. وهذا لا يتأتّى في المحرّك الموصول.

و جوابه: إنَّ من البيّن امتناع أن يكون جسمٌ فيه بالفعل الاتّصال إلى حدٍّ، وفيه بالفعل التنحّي عنه [٣٠].

و ثامنها: إنَّ الحجر إذا تحرّك في الهواء قسراً و ضربنا^٣ يدنا في أثناء حركته عليه حتّى أنزلناه، فلا شكَّ أنَّ يدنا تحرّك^٤ بالمشائعة في جهة النزول [٣١]. فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضاً، لكن حركة اليد معلومة قطعاً.

و تاسعها: أنَّ الحركة لمّا انحصرت في الطبيعية الإرادية و القسرية^٥، كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصراً^٦ في الأقسام الثلاثة، فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه إمّا طبيعياً أو إرادياً و هو ظاهر الاستحالة؛ وإمّا قسرياً، وليس كذلك، إذ لا قاسر ثمة أصلاً.

فنقول: يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب^٧ السكون، كما أنَّ امتناع الخلأ قد يكون سبب الحركة التخلّلية.

[٣/١٨٢-٢/١٧] قوله: و الحدّ أعْمُ من النقطة.

لمّا كان الدعوى و هي أنَّ الحركات المختلفة يمتنع أن تتّصل من غير تخلّل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كانت^٨ في أين أو كمّ أو كيفٍ أو وضع، كان الأولى أن يعبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً، لأنَّ كلَّ حركةٍ من الحركات يتوجّه إلى غايةٍ فهي ينتهي^٩ إلى تلك الغاية، فهي فاعلةٌ حدّاً؛ لكن ضمّ الشيخ إلى الحدود النقطة^{١٠}

٣. م: جرينا.

٢. م: ممنوع.

١. ج: ميلين.

٦. ج: منحصرة.

٥. م: القسرية و الإرادية.

٤. ج، س: يتحرّك.

٩. م: منتهي.

٨. م: كان.

٧. م: وجود.

١٠. م: الشيخ النقطة إلى الحدود.

لأنّ البيان في الحركة الأينية أسهل. فلهذا خصّص الدعوى بعد ما عمّاها.

[٣/١٨٣-٢/١٧] قوله: وإنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي التي يقع بها الوصول. هذا ليس بوصفٍ للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: «إنّما حمل على الحركات» كان أظهر [٣٢]. وإنّما حمّله عليها لأنّ الحركات الفاعلة^٢ للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة. والحركات المنتهية^٣ المنقطعة^٤ واصله^٥ إلى حدودٍ من المسافة بالضرورة أي: يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة. وإليه أشار بقوله: «لأنّ الحركة المتوجّهة إلى حدٍّ إنّما تنقطع بالوصول إليه». وفيه مساهلة، لأنّ الحركة ربّما يتوجّه إلى حدٍّ من حدود المسافة وإن لم يكن هو^٥ الحدّ الذي توجّهت إليه الحركة [٣٣]. وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدّمة في الاستدلال، بل بيان صدقها. والفائدة أنّه لو اقتصر على انتهاء الحركات [٣٤] فيقال: «الحركة إذا انتهت يكون انتهائها في آن، ثم إذا ابتدأت حركةً أخرى يكون ابتدائها في آن آخر وبين آئين زمان» لم يتمّ، لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو أن انتهاء الحركة الأولى. فلا بدّ من الدلالة على تغيّرهما. فقد بأن لك أنّ المراد بالحدود في قوله: «هي التي تفعل حدوداً» حدود الحركة، وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرّح به الشيخ في الشفاء، وفي^٨ قوله: «هي التي يقع بها الوصول»، أي: وصول الجسم المتحرّك إلى الحدود؛ أي^٩: حدود المسافة. وذلك ظاهرٌ.

وأمّا قوله: «فالحركة التي يقع بها وصولٌ بالفعل فهي منقطعة» فهو عكس المقدّمة المذكورة أي: الحركة الواصلة إلى حدٍّ من حدود المسافة منقطعة^{١٠} منتهية.

وأنت تعلم أنّ إتمام البرهان ليس يتوقّف على هذا العكس، مع أنّ ما تقدّم من التعرّض وارّد عليه. ولعلّه إنّما ذكره لأنّ قوله: «هي التي يقع بها الوصول» دالٌّ على الحصر و المساواة؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً، وإنّما المراد منطوقه فقط، أو

٣. م: المنتهية.

٢. م: الفاصلة.

١. م: ولذلك.

٥. س: هو.

٤. م: + والحركات المنتهية المنقطعة.

٨. م: هي.

٧. م: آن.

٦. ص: على.

١٠. م: المنقطعة.

٩. ج: و.

للتنبية^١ على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة، وهو ممنوعٌ. غاية ما في الباب انقراض الحدود في^٢ الحركة، وأما وجود حدٍّ في الحركة حتى تنقطع تلك الحركة وتبتدئ حركةً أخرى مخالفةً لها فلا!

وأما قوله: «والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصولٌ إلا بالفرض» فهو عكس نقيض العكس. /SB28/ وليت شعري إذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة إلى الحدود المفروضة؟! [٣٥] وما ذلك إلا تناقضٌ محضٌ!

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله: فإنَّ الإيصال ليس مثل المفارقة. هذه إشارةٌ إلى إمكان الوجود^٤ بعد الاستدلال على الوجود. وهو هذيان! والأولى أن يقال: إنَّه جوابٌ لسؤالٍ ذكرناه^٥ في الميل.

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: ثم أثبت بعد ذلك الآن الثاني.

لما كان حاصل الدليل أن هيهنا آئين: آن الوصول وآن اللاوصول [٣٦] وبينهما زمان السكون وفرغ عن إثبات الآن الأول، شرع في إثبات الآن الثاني. وإِنَّمَا قال: «يزول عن المحرك كونه موصلًا» لأنَّ المحرك الموصول أصليٌّ وهو الطبيعة أو الإرادة أو القاسر، وغير أصلي وهو الميل. وإنْ انعدم في جميع زمان زوال الوصول إلا أنَّ الطبيعة مثلاً باقيةً وزال عنها الإيصال.

ولقائل أن يقول: حمل المحرك^٦ الموصول فيما سبق على الميل، والضمير في قول الشيخ: «ثمَّ إنَّه يزول عنه^٧ كونه موصلًا» يرجع إلى ذلك المحرك^٨؛ فحملة هيهنا على الطبيعة ينافي ذلك [٣٧]. ولهذا حمل الإمام المحرك الموصول على القوة الجسمية في آن الوصول موصلًا بالفعل ثمَّ يزول عنها الوصول في زمان المفارقة. والآن الذي يصير فيه^٩

١. س، ص: و التنبية. ٢. ق: من. ٣. س: و هذه.

٤. ص: الوصول. ٥. م: ذكره. ٦. ق: المتحرك.

٧. م: عند. ٨. س، ص: + الموصول. ٩. م: فيه.

غير موصلة غير الآن الذي يصير^١ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون. وقد مرّ ما فيه! و الصواب أن يقال: إذا زال وصول الجسم المتحرّك إلى الحدّ المتوجّه إليه و فارقه^٢ [٣٨]، فهناك أمران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الأوّل يمتنع أن يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابت بالفرض. و الكلام يتمّ من غير حاجة إلى إثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل ثمّ ينعدم في جميع زمان مفارقتة المتحرّك عن الحدود^٣؛ و ذلك لأنّ المتحرّك الموصل موجود في آن الوصول. ثمّ زوال الوصول إنّما هو بسبب الحركة الثانية، و الحركة الثانية إنّما هي بسبب الميل الثاني. لكن حدوث^٤ ميل الثاني لا يكون في آن الوصول، وإلاّ لاجتمع الميلان المختلفان في آن، و هو محال، بل في آن آخر فيه اللاوصول [٣٩].

و غاية تقرير كلام الشارح في إثبات الآن الثاني أن يقال: زوال الوصول وإن استمرّ زماناً إلاّ أن حدوثه آنّي، لأنّ الميل الموصل موجود في زمان ثمّ صار غير موصل في زمان آخر. فلا بدّ أن يكون بين الزمانين آن. فذلك الآن لا يجوز أن لا يكون^٥ آن الوصول و لا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين، و لا يجوز أيضاً^٦ أن يكون آن الوصول، لأنّ السبب الموصل في زمان الوصول موجود و الشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. و الوارد الذي يوجب انعدامه^٧ هو الميل الثاني الذي هو ضده، فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل، و حصول^٨ الميل الثاني لا يكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل، فيكون فيه اللاوصول، لأنّه معلوله.

و فيه نظر! لأنّ الذي ثبت أن الوصول آنّي. و أمّا استمراره في زمان فيتوقّف على سكونه [٤٠]، ضرورة أنّه إذا فارق الحدّ لم يبق الوصول، فلو أثبتنا^٩ الوصول^{١٠} لذلك لدارت الحجة.

- | | | |
|---------------|----------------------|----------------|
| ١. ق: يصير. | ٢. م: + فيه. | ٣. م: الحدّ. |
| ٤. ق، ص: لكن. | ٥. م: لكن حدوث. + و. | ٦. م، ق: يكون. |
| ٧. ق: أيضاً. | ٨. م: + و. | ٩. ج، س: حدوث. |
| ١٠. م: أثبت. | ١١. ج: السكون. | |

ثم هب! أن السبب الموصل موجود في زمان، لكن لا نسلّم أنه ينعدم إذا صار غير موصل، فأنه^١ كان محرّكاً موصلاً و زال التحريك و لم ينعدم، فلم لا يجوز أن يزول الاتصال أيضاً و لا ينعدم؟! [٤١] فضلاً عن محاولة سبب عدمه.

سلّمناه، لكن انعدام الشيء كما جاز أن يكون بطريان^٢ الضدّ [٤٢] كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرط أو وجود مانع [٤٣].

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن^٣ لا يكون^٤ أن الوصول لوجود الميل الأوّل فيه و امتناع اجتماع الميلين. فلا حاجة إذن إلى قوله: «وكان الاتصال^٥ الذي هو معلوله حاصلاً معه [٤٤]. و أيضاً كفى أن يقال: «اللاوصول أيّ»، لأن السبب الموصل موجود و لا ينعدم إلاّ بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول، لأنّه معلوله، فلا حاجة إلى باقي المقدمات أصلاً.

و الحاصل أن إثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين:

أحدهما: أن يقال: زوال الوصول إنّما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني أيّ، فيكون هناك أن فيه الميل الثاني و هو ليس أن الوصول^٦، و إلاّ لاجتماع^٧ الميلان؛ بل أن آخر فيكون بين الآتين زماناً.

و الطريق الثاني^٨: أن الوصول إنّما يزول بالميل الثاني و هو أيّ لا يحدث في زمان اللاوصول، بل في آن ابتدائه، فيكون في هذا الآن اللاوصول. فهو لا يكون أن الوصول، فلو أثبت الآن الثاني بالطريق الأوّل لم يحتج إلى إثبات اللايصال؛ وإن أثبتته بالطريق الثاني فالحجّة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفي أن يقال: أن اللاوصول ليس أن الوصول، و إلاّ لكان الجسم واصلًا غير واصل في آن واحد، و هو محال.

[٣/١٨٦٢/١٨] قوله: و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني.

لما ذكر أن هذه الحجّة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنّما يكون لو أثبت

٣. م: + هو.

٢. ج: لطريان.

١. م: فإذا.

٦. ص: اللاوصول.

٥. م، س: اللاوصول.

٤. س: + غير. ج: + هو.

٨. ق: الوصول.

٧. م: + فيه.

ميلين، لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل و هو الميل الأول و لم يذكر الميل الثاني، بل اقتصر على أن الاصول آني فزعم^١ أن الحجة تمشي من غير حاجة إلى ذكر الميل الثاني، لأن الميلين المختلفين ليسا ممتعي^٢ الاجتماع لذاتيهما بناءً على القاعدة المشهورة، و هي: إن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب و السلب، /SA29/ و أمّا تقابل الضدين و غيرهما فليس لذاتيهما^٣ بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر، فالميلان إنما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر. و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الأول و الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الإيصال عن ذكر وجود الميل الثاني، فإن ذكر المتقابلين بالذات مغني عن ذكر المتقابلين بالعرض [٤٥]. و لعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني، لأن الحجة لا تحتاج إلى إثباته^٤، فإن كون زوال الإيصال أنياً موقوف على إثباته.

على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المتقابلين بالعرض؛ بل الأمر بالعكس. و لو قال: «زوال الوصول ملزوم للميل الثاني، فيكون ذكره كذكره^٥» لأصاب و كفى!

[٣/١٨٧-٢/١٨٨] قوله: لأن سبب الحركة أعني: الميلين معدومان.

لقائل أن يقول: لما كان الاتصال متحققاً في زمان السكون كان الميل الأول الذي هو الموصل موجوداً، فكيف^٦ يكون الميلان معدومين؟! و الجواب: ما مر من أن السبب المحرك الموصل إنما سمي^٧ ميلاً لأنه مبعّد مزيل عن الحدّ. و لا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم، فيكون الميل^٨ الأول أيضاً معدوماً. و هذا لا ينافي وجود السبب الموصل، لتغاير الاعتبارين.

٣. ج، ق: - بناءً على ... لذاتيهما.

٢. م: بممتعي.

١. ق: و زعم.

٦. س، ص: إتيانه.

٥. م: لأن.

٤. م: + واحد.

٩. ص: يسمي.

٨. م: فكيف.

٧. س: كذلك.

١٠. م، ق: الميل.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: وإلّا لصار الآن زمانياً.

لأنّ الآن إذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: لأنّ هناك قسماً ثالثاً.

فإنّ الآن حدّ مشترك بين^١ زمانين، فإذا انتفى الزمان الأوّل بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كلّ جزءٍ من أجزاء هذا الزمان الباقي^٢. ولا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمانٍ، وقبل ذلك الزمان موجوداً.

وأما قوله: «ولا يستحيل أن يتّصف^٣ الشيء بصفةٍ في زمانٍ ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة» فلا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الآن وإنّ اتّصف بالعدم في زمانٍ، إلّا أنّه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان، وإلّا لكان للآن أن آخر.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: كان ذلك الشيء في الجزء الأوّل موجوداً معدوماً معاً^٤.

لأنّ الحاصل في الجزء الأوّل موجودٌ فيه، والذي سيحصل^٥ في الجزء الثاني غير موجودٍ في الجزء الأوّل. فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل^٦ بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد^٨ موجوداً معدوماً معاً؛ وإنّه محالٌ.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعةً.

لو استدللّ على ذلك بأنّ وجود الشيء وعدمه على التدرّج غير معقول؛ فلم يكن عدم الآن المفروض^٩ على سبيل التدرّج؛ بل يكون دفعةً وفي آنٍ، فيستلزم^{١٠} اتّالي الآتات، فلا حاجة إذاً [٤٦] إلى قوله: «فإنّ كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن فلا بدّ له من أوّل حصولٍ

٣. ص: يتّصل.

٦. م: يحصل.

٩. ص: المفروض.

٢. م، س: الثاني.

٥. ص: معاً.

٨. ق: الواحد.

١. ق: عن.

٤. ص: فهو لا.

٧. م: يحصل.

١٠. ق، س: يستلزم.

يكون هو حاصلًا فيه».

على أنه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي أن يكون دفعياً كما صرح به الشيخ. ولو استدلل على ذلك بقوله: «فإنَّ كلَّ حاصلٍ بعدما لم يكن» فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرِكٌ، إذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال. لكنَّه إنَّ اراد «بأوَّل الحصول» أن الحصول، فلا نسلَّم أنَّ كلَّ حادثٍ يكون لحدوثه أنَّ يكون موجوداً فيه، فإنَّ الحركة حادثةٌ وليس لها أوَّل حدوثٍ هي موجودةٌ فيه^٢. وإنَّ اراد أنه يوجد في زمانٍ هو أوَّل أزمنة حصوله^٣ فمسلَّم، ولكن من أين يلزم تتالي الآتات؟!

[٣/١٨٩-٢/١٨] قوله^٥: على الوجه الأوَّل.

الشيء إمَّا أن يحصل على سبيل التدريج، أو لا. ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هويةٌ اتصاليةٌ يمتنع أن يقع^٦ إلَّا في زمانٍ، بل لا بدَّ وأنَّ ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة. وحصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرةٍ في أجزاء الزمان، لأنَّه ليس للحركة أجزاء ولا للزمان أجزاء؛ بل ليس إلَّا حصول شيءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ. نعم! لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الأجزاء من الزمان^٧، لكنَّه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعدِّدة، فهذا هو الحصول التدريجيُّ؛ وهو حصولٌ في الزمان لا في طرفه^٨.

وأما الحصول لا على التدريج فهو إمَّا الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان، أو الحصول في الزمان دون الآن، أو الحصول في الزمان وفي^٩ طرفه. وفي معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج أن لا يوجد^{١٠} في ذلك الزمان أنَّ إلَّا وذلك الشيء حاصلٌ فيه، ككون الشيء متحرِّكاً. فإنَّ هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان، لأنَّ الحركة زمانيةٌ. نعم! يصدق على الجسم في كلِّ آنٍ يفرض من^{١١} آتات زمان

٣. م: ق: الحصول.

٢. م: فيه.

١. م: لكنَّه.

٦. م: ص: لا يقع.

٥. م: أقول.

٤. م: و.

٩. م: في.

٨. ق: لا في طرفه.

٧. ق: من.

١١. ص: من.

١٠. ج: يوجد.

حركته. و التمثيل باللاوصول ^١ ينافي ما تقدّم من أنّ اللاإيصال واقع من الآن الفاصل [٤٧]، وما تأخر من قوله في الفائدة: «فإنّ كون الشيء غير موصلٍ قد يقع في آنٍ كما يقع في زمانٍ. فلا فرق بينه وبين ^٢ الكون و التربع و التثليث، فإنّها قد يحدث في الآن و يستمرّ. و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ بين حصول ^٣ التدريجي و الدفعي واسطةٌ، فإنّ الحصول الدفعي هو الحصول في الآن؛ و مقابله ليس هو الحصول التدريجي، بل الحصول في الزمان. و الحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي، بل يكون على وجهين: أحدهما: حصولٌ ماله هويةٌ اتصاليةٌ ينطبق على الزمان، و هو الحصول التدريجي. و الآخر: حصولٌ في الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد في كلّ آنٍ يفرض في ذلك الزمان، فالحصول الزماني أعمّ من التدريجي و غيره. فهذا القسم واسطةٌ بين الدفعي و التدريجي، فلا يلزم من أن لا يكون عدم الآن تدريجياً أن يكون دفعياً، لجواز أن يكون زمانياً لا تدريجياً، بأن يكون حصوله ^٤ في جميع الزمان الذي بعده. و ممّا يوضحه أن نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخطّ، غير أنّ النقطة ربّما تكون فاصلةً ^٥ و الآن لا يكون ^٦ إلّا واصلًا، فكما أنّ النقطة توجد في طرف الخطّ فقط و لا توجد في نفس الخطّ و لا يلزم SB29/ منه أن يكون للخطّ طرفٌ آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرفٌ للزمان و معدومٌ في جميع الزمان ليس في طرف آخر ^٧ للزمان. و تحرير جواب شبهة الإمام: أنّا نختار أنّه ^٨ يوجد في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة، و كذلك في ^٩ الجزء الثاني شيءٌ آخر؛ لكن لا يلزم ^{١٠} أن يكون الموجود أشياء متعدّدة. و إنّما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودة بالفعل؛ بل الزمان شيءٌ واحد ^{١١} له هيئةٌ اتصالية. و الحركة أيضاً متّصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ عليه. أو نقول: نختار أنّه ليس ^{١٢} يحصل في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة.

٣. م: معنى الحصول.

٢. ق: + آخر.

١. م: + باللاوصول.

٦. م: فاصلاً.

٥. ق، ص: حصول.

٤. م: وهذا.

٩. ج: أنّ.

٨. ق: آخر.

٧. س: لا يكون.

١٢. ص: لواحد.

١١. م: + يلزم.

١٠. ق: في.

١٣. ق: ليس.

قوله: «فلم يكن حصول الحركة في كلِّ الزمان، بل في بعضه»، قلنا: لا نسلّم هذه الملازمة. وإنّما يلزم^١ لو كان للزمان جزءٌ واقعٌ ولم يحصل جزءٌ من الحركة فيه؛^٢ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة، لا بانتفاء الحركة.

واعترض على الحجّة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع^٣ ميلين مختلفين، ثمّ بتجوز وجودهما في زمانين^٤ بأن يقال: الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الأوّل، كما جاز أن يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده. فهذا تجوز وجود الميل الثاني في زمان^٥ والميل الأوّل في زمان، وأن يكون بينهما أن لا يوجدان فيه أو يوجد فيه أحدهما.

و تُقَلُّ هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الإمام، فإنّه قال: لِمَ لا يجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد أن^٦ الميل الأوّل من غير أن يكون لذلك الزمان طرفٌ سوى ذلك الآن يحصل فيه أوّل وجود^٧ الميل الثاني، كما أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرفٌ^٩ يحصل فيه أوّل ذلك العدم. فلا يلزم وجود آنين. وهذا الوجه بالاعتراض أنسب.

على أن التفصّي عن هذه الاعتراضات ظاهرٌ بعد الإحاطة بما مرّ.

[٣/١٩٢-٢/٢٠] قوله: وتقريره أن كلّ حركة في مسافة.

المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة. كأنه قال: كلّ حركة من الحركات المختلفة أعني: التي لها حدودٌ ينتهي إلى سكون، فهي لا تحفظ^{١٠} الزمان. وأمّا الحركات التي لا تختلف فهي إمّا مستقيمة، أو مستديرة. والحصَر ممنوعٌ، لأنّ الحركة على سطحٍ مَرَبَّعٍ مثلاً حركةٌ واحدة، مع أنّها ليست مستقيمة^{١١} ولا مستديرة، اللهمّ إلا أن يستدعي حدود المسافة حدود^{١٢} الحركة؛ وفيه ما فيه! [٤٨]

- | | | |
|--------------|------------------|-----------------------|
| ١. م: + أن. | ٢. ص: ق: فيه. | ٣. ج: س: + اجتماع. |
| ٤. س: زمانه. | ٥. م: و. | ٦. م: فيه. |
| ٧. س: زمان. | ٨. ج: الوجود. | ٩. ص: سوى ذلك... طرف. |
| ١٠. س: يحيط. | ١١. م: بمستقيمة. | ١٢. م: و. |

[٢٣/٢-٣/١٩٣] قوله: وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو: أن الحجة^١ لا تصير صحيحة إن بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير منافي.

جواب لسؤال^٢، وهو: أن زوال الوصول هو اللامماسة، والشيخ قال: «لو بدلت المباينة باللامماسة لم يتم^٣ الحجة، فكيف يتم إذا بدلت المباينة باللاوصول؟
أجاب: بأن إتمام الحجة باللاوصول إذا ثبت الميل الثاني، و^٤ عدم إتمامها باللامماسة للاقتصار عليها، فهو تغيير لا أثر له في المعنى.

[٢٣/٢-٣/١٩٤] قوله: يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية.
المطلوب^٥ أن القوى الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهية؛ أمّا في الشدة فلما مرّ، و^٦ أمّا في المدة أو في العدة فلائها لو حرّكت جسماً فإمّا أن يكون بالقسر أو بالطبع، وهما محالان؛ أمّا بالقسر فلائها لو حرّك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر إلى غير النهاية في العدة أو المدة^٧ من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي، وإنه محال.

لا يقال: هذا الدليل إنّما يتم إذا أمكن ابتداء تحريك القوة^٨ الجسمانية الغير المتناهية، فأما لو كانت القوة الجسمانية^٩ القاسرة أزليةً وهي تحرك جسماً^{١٠} من الأزل تحركات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ.

فنقول: لا شك في^{١١} إمكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير. فإنه لو أمكنت قوة جسمانية قسرية غير متناهية لأمكن أن تحرك جسماً وبعضه من مبدأ مفروض، وحينئذٍ يلزم التفاوت.

قال الإمام: هب! أن بين^{١٢} حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الأكبر. وإنما يلزم لو كانت^{١٣} التفاوت

١. م: + المشهورة.	٢. م: سؤال.	٣. م: لم.
٤. ص: و.	٥. ص: فالمطلوب.	٦. م: و.
٧. م: المدة أو العدة.	٨. ق: القوى.	٩. ق: + الغير المتناهية.
١٠. ق: الجسم.	١١. م: أن.	١٢. ق: + كلّ.
١٣. م: كان.		

بالزيادة والنقصان حتّى ينقطع الناقص الذي فُرض غير متناهٍ. وهو ممنوعٌ، لم لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة والبطوء؟ كما أن حركة الفلك الأعظم أسرع من حركة فلك الثوابت، مع أنهما غير متناهيين.

و تقرير^١ الجواب: أن الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة. واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة^٢ والعدة، لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء.

أما في المدة فلأن القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسماً آخر كان زمان حركته غير متناهٍ [٤٩]، لأننا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة إلا ذلك. وإذا^٣ حركت جسماً أصغر كان زمان حركته أيضاً غير متناهٍ، لكن هذا الزمان يكون أقصر، لأن معاوقته أقل. والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس إلا في الجانب الغير المتناهي. فيلزم انقطاع الأول قطعاً.

و أما في العدة فلأنها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسماً يكون عدد حركاته غير متناهٍ، لأنه المراد بعدم تناهي القوة في العدة، وإذا حركت جسماً أصغر يكون عدد^٥ حركاته أيضاً غير متناهٍ، إلا أن هذا العدد أكثر^٦ من العدد الأول، فيلزم انقطاعه.

[٣/١٩٧-٢/٢٤] قوله: فأجاب بأن المحكوم عليه هي هنا.

أي: الحكم هي هنا^٧ بأن قوة^٨ القوة متفاوتة وهو واقع في الحال فلا شك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل. فيلزم التفاوت^٩ في القوة بخلاف الحوادث، فإنها لما لم تكن موجودة في وقت^{١٠} يستحيل الحكم عليه بالتفاوت. وللسائل أن يعود ويقول: المحذور الذي ادّعيتم لزومه إما تفاوت^{١١} قوة القوة على تحريك الكل والجزء، وإما تفاوت الأفعال. فإن زعمتم أن اللازم تفاوت قوة القوة على

١. س: تقرير.

٢. ج، س: أو.

٣. م: فإذا.

٤. م: + آخر.

٥. س: عدد.

٦. س: أن مبدأ العدد يكون أكثر.

٧. ص: هي هنا.

٨. س: القوة.

٩. س: + في التفاوت.

١١. ص: التفاوت.

١٠. ق: + الحكم.

التحريك^١ وهو محذور، فغير مسلم، لا بدّ له من دليل؛ وإن زعمتم أنّ اللازم المحذور هو التفاوت في الأفعال، عاد الإشكال.

و كأنّ مراد الإمام من قوله: «أنتم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الأفعال» هذا الذي قرّرناه، لكنّه سها^٢ في عبارته، لأنّ الاستدلال بالعكس. فأتنا نقول: القوّة القويّة^٣ على تحريك الكلّ أضعف منها على تحريك الجزء، إذا المقصور طبيعة عائقة عن التحريك القسري. وكلّما كان المعاقق أقوى كانت القوّة على تحريكه أضعف بالضرورة. فلمّا تفاوت قوّة بالنسبة إلى تحريك الكلّ والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية. وأجاب الشارح: بأنّ الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهي الذي^٤ SA30/ ليس مجموعهم موجوداً في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم، وصرّح بأنّه في العدم قابل للزيادة والنقصان، وبأنّ ذلك لا ينافي كونه غير متناهٍ؛ بل إنّنا في بادي النظر إذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل^٥ أن يكون غير متناهٍ في الجهتين وأن يكون متناهياً فيهما وأن يكون متناهياً في إحداهما فقط. فالحكم بالزيادة والنقصان إذا كان غير متناهٍ^٦ في إحدى الجهتين لا يكون إلّا في الجهة الأخرى.

وقوله: «في النظر الأوّل» احتراز عن دليل يدلّ على امتناع أن يوصف بعدم التناهي^٧ وبالكثرة والقلة كامتناع الوجود الغير^٨ المتناهي على الشرائط المقرّرة عند الحكماء، فإنّه بدليل لا بالنظر إلى مجرّد مفهومه.

وأما قوله: «لأنّها^٩ من خواصّ الكمّ المتناهي» فممنوع، لا نتقاضه بمعلومات الله تعالى^{١٠} - ومقدوراته.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكمّ الغير المتناهي إذا زاد مرّةً ونقص أخرى لم يكن ذلك إلّا من الجهة المتناهية بالضرورة. وأما إنّ معلومات الله - تعالى - زائدة على مقدوراته^{١١} فذلك شيء آخر.

٣. م: قوّة القوّة.

٢. س: الذي سما.

١. م، ص، ق: على التحريك.

٦. ص: في الجهتين... متناهٍ.

٥. س، ج، ص: و احتمال.

٤. ج: + هو.

٩. ج: لأنّه. ص: لأنهما.

٨. م: غير.

٧. ق: و.

١١. م: زائدة بالضرورة.

١٠. س: تعالى.

و حاصل الجواب أن يقال: هب^١! أن الغير المتناهي^٢ لا يقبل الزيادة و النقصان في الخارج لأنه ليس له مجموع موجود في وقت من الأوقات، إلا أنه قابل لهما في الوهم، و بحسب نفس الأمر؛ لكن ازدياده و نقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم أيضاً كما في الخارج، و أما في الجانب المتناهي فليس بممتنع. و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم أن يكون غير المتناهي قابلاً للزيادة و النقصان لازياد الحوادث كل يوم، و هو محال أن يقال: لو كان المراد أن الغير المتناهي يزيد و ينقص في الخارج فهو ممنوع^٣ [٥٠] لأن المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما، و إن كانت المراد أنه يقبل الزيادة و النقصان في نفس الأمر و في الوهم، فلا نسلم أنه محال. و إنما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة و النقصان في الجانب الغير المتناهي. و ليس كذلك ههنا بخلاف مانحن بصدده، للزوم التفاوت في الحركات^٤ الغير المتناهية في الجانب المتناهي. و إنه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم و بحسب نفس الأمر.

و اعلم! أن الطبيعيات لما كانت محسوسة و حكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن تكون مأخوذة^٥ بحسب الخارج؛ بل بحسب نفس الأمر و إن كانت وهمية كما في مسألة تناهي الأبعاد و الجزء الذي لا يتجزأ و غيرهما.

[٣/١٩٩-٢/٢٥] قوله: مقدمة: إذا كان شيء ما يحرك جسماً و لا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول

الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر.

و هذا في المقدمة الأولى.

فالقوة الطبيعية إذا حركت جسمها^٦ يكون قبول كل الجسم^٧ للتحريك مثل قبول

٣. ق: + الخارج.

٢. م: + الذي يتعاقب.

١. ص: ثبت.

٦. ج: محال.

٥. م: غير.

٤. م: - نفس.

٩. ص: و.

٨. م: يكون مأخوذاً.

٧. ص: الحركة.

١١. س: قبول الأصغر.

١٠. م: جسماً.

بعضه^١، لعدم الممانعة فيه. فإن كان هناك تفاوتٌ لا يكون إلا من قبل الفاعل أعني: القوى. وهذا في المقدّمة الثانية.

والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الأجسام في الصغر والكبر، لأنّها ساريةٌ فيها متجزئةٌ بتجزئتها. وهذا في المقدّمة الثالثة.

فلو تحرّك جسمٌ بقوّته الطبيعية حركات غير متناهية، وتحرّك بعض ذلك الجسم بقوّته الطبيعية من مبدأٍ واحدٍ فإن كانت^٢ حركات البعض غير متناهيةً وحركة الكلّ أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي؛ وإن كانت متناهيةً يلزم تناهي حركة الكلّ أيضاً، لأنّ نسبة حركة الكلّ إلى البعض^٣ نسبة قوّة الكلّ إلى^٤ البعض، ونسبة قوّة الكلّ إلى قوّة البعض نسبة الكلّ إلى البعض^٥ ونسبة الكلّ إلى البعض^٦ نسبة المتناهي. إلى المتناهي فيكون نسبة الحركة إلى الحركة نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكلّ غير متناهية؛ هذا خلف!

[٣/٢٠٢-٢/٢٧] قوله: اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتغل على حصول^٧ مقصوده.

هذا البرهان إنّما يدلّ على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعيةً. فإنّ إرادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز أن لا تكون لجزئه إرادةً أصلاً فضلاً عن إرادةٍ بنسبة^٨ إرادةٍ الكلّ.

[٣/٢٠٢-٢/٢٧] قوله: فالقوّة المحركة للسماء غير متناهية.

ثبت أن في الوجود حركةً غير متناهية، وأنها دورية. والحركة الدورية^٩ هي السماوية، فالقوّة^{١٠} المحركة للسماء غير متناهية والقوّة الجسمانية متناهية، ينتج أن القوّة المحركة للسماء ليست قوّةً جسمانيةً. فتكون قوّةً مفارقةً؛ إمّا عقلاً وهو المطلوب، أو نفساً. و

١. س: بعضها.

٢. م، س، ج: كان.

٣. م: بعض.

٤. م: + قوّة.

٥. م: بعض.

٦. ص: ونسبة... البعض.

٧. س: فصول.

٨. ج: ينسبه إلى.

٩. م: + إنّما.

١٠. ق: والقوّة.

النفس^١ المفارقة إنّما يحرك^٢ جسمها لتحصيل الكمالات الثلاثة بها. و تحصيل الكمالات إنّما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل، وهو العقل. فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية.

فإن قلت: إن أراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة، فهو^٣ قوة جسمانية لا عقلية^٤. وإن أراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة.

فنقول: الدلالة عليه عدم تناهي الحركات، لأن عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة، لا متنازع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها؛ بل بحسب قوة أخرى. ولا شك أنّها يجب أن يكون غير متناهية الآثار وإلا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها؛ فتلك القوة ليست جسمانية^٥، بل مفارقة.

نعم! يرد أن يقال: الدليل لم يدل إلا على أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية، و أمّا أن كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي، فهو^٦ من باب إيهام العكس. ولم لا يجوز أن تكون في مركز الأرض^٧ قوة تتحرك^٨ بالإرادة ويكون الزمان مقدار حركتها؟ [٥١] و اعلم! أن المطلوب من^٩ هذه الفصول ليس إثبات العقل مطلقاً؛ بل إثبات أن للحركة السماوية غاية هي العقل، وإلا لم يحتج إلى بيان أن الحركة الغير المتناهية دورية، ولا إلى أن الحركة الدورية سماوية. ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان^{١٠} فيه من إثبات غايات الأفلاك، فاستنتج^{١١} ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء.

[٢/٢٨-٣/٢٠٤] قوله: و به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح.

لما ذكر الشيخ: «أن الملاصق للتحرّك قوة جسمانية والعقل محرّك أول»، اعترض

١. م: + المجردة.

٢. م: يتحرك.

٣. ص: فهي.

٤. م: عقلانية.

٥. م: بجسمانية.

٦. م: كرة.

٧. م: متحركة.

٨. م: عن يتحرك.

٩. م: كذا.

١٠. م: الغايات للأفلاك فاستنتج.

الإمام بأن الحركات الجزئية الغير المتناهية إما أن^١ يصدر عن العقل، أو عن القوة الجسمانية؛ فإن صدرت عن العقل فهو العلة، وإن صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها.

والجواب: أن العقل علة غائية، والقوة الجسمانية علة فاعلية.

وإيضاحه^٢: إن محرك الفلك على الإجمال شيان^٣: ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لأجله، والثاني: ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه^٤. وذلك المحرك العقلي لا جائز أن يكون هو المباشر للحركة، فإنه بعيد عن التغير والاستكمال، والمباشر للحركة متغير مستكمل، فلا يكون الحركة منه؛ بل^٥ محركاً للفلك على سبيل التعشّق.

وأما محرك الفلك على سبيل^٦ DB30/ التفصيل فهو ثلاثة:

بعيد عقلي^٧ يحرك على وجه التعشّق؛

وقريب للحركة؛

وسط، وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير، ويكون لها تصورات كلية وجزئية، ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه^٨ القوة المتخيلة. فيرتسم فيها^٩ صور الأوضاع الجزئية، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا يجب أن يحقق مقاصد القوم!

[٢٨/٢٠٥-٣/٢٠٥] قوله: ونبه على الجواب.

أي: لا نسلم أن المباشر لتحريك السماء لو كان^{١٠} قوة جسمانية كانت متناهية التحريك. وإنما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال^{١١}. وليس كذلك! بل يتجدد من العقل المفارق فيها أمور متصلة غير قارة، و

١. م: المتناهية إنما.

٢. ق: و أيضاً صرح.

٣. م: + الأول.

٤. س، ص: فيه.

٥. س: + يكون.

٦. ص: التعشّق... سبيل.

٧. ق: عقل.

٨. ق: بهذه.

٩. س، ص: منها.

١٠. م: كانت.

١١. ص: الاستدلال.

ينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية، وبواسطة تلك الانفعالات يقوي على حركات غير متناهية. وإنما قيّد «الأمر المتصلة» بكونها «غير قارة»، لأنها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها.

وهي هنا نظران:

الأول: أن^١ القول بتجدد الأمور من المفارق و صدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك^٢ تصريح بأن الصادر من الفلك حركات متعددة. وقد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان، فبينهما تناقض! [٥٢]

بيان ذلك: أنه إذا صدر من الفلك حركات متعددة، فإما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية إحداهما ونهاية الأخرى فهي الحركات التي تفعل حدوداً و تقطاً، فلا يحفظ الزمان، وإما أن لا يكون بين تلك الحركات حدود. فحينئذ لا يكون حركات متعددة؛ بل حركة واحدة.

الثاني: إن التحريك لا على سبيل الاستقلال صورة النقص، لأنه يمكن^٣ أن يقال: لو صحّ الدليل لم يجز التحريك الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال^٤، فإنه إذا فرض كل القوة يحرك جسماً لا على سبيل^٥ الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض و بعضها يحرك كذلك، يكون تحريك البعض أقل من تحريك الكل؛ فيكون متناهياً. و جوابه: إن هذا إما يتم لو أمكن أن يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة [٥٣]، وهو ممنوع.

و اعترض الإمام بوجهين: أحدهما: إن الأمور الحادثة في النفس^٦ الجسمانية أمور متغيرة. و عندهم أن الثابت لا يكون علّة للمتغير^٧ لا متناع تخلف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولة للعقل. وإن جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية إلى العقل.

و ثانيهما: لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله^٨ في سائر القوى؟! و حينئذ لا يمكن القطع في شيء من

١. م: لا يمكن.

٢. ص: ذكر.

٣. م: أن.

٤. ج: نفس.

٥. م: سبيل.

٦. ص: صورة... الاستقلال.

٧. ج: + فليجز مثله.

٨. م: للتغير.

القوى الجسمانية بأنها لا تقوى على أعمالٍ غير متناهية. فقلوه: «و حينئذٍ» إشارةً إلى هذا الوجه أي: و حين^١ إذا جاز صدور الأمور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع.

و الجواب عن الأول: إنَّ الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل، لما ثبت أنَّ مباشر الحركة هو النفس لا العقل، لأنَّه ليس بمستكملٍ والمتغيِّر إنما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتَّى تكون هناك سلسلتان معدَّتان كلٌّ فردٍ من إحديهما معدٌّ لفردٍ^٢ من الأخرى: إحديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية، والأخرى سلسلة الحركات. وكلُّ حركةٍ تعدُّ القوَّة الجسمانية لحالةٍ انفعاليةٍ صادرةٍ عن العقل، وتلك الحالة^٣ الانفعالية تعدُّها لإصدار حركةٍ لاحقةٍ. وهذا كما إذا قطعنا حدًّا من حدود المسافة و اعترض حدًّا آخر شعرنا به و تخيلنا قطعةً فقطعناه؛ ثمَّ^٤ تخيلنا قطع حدًّا آخر... وهكذا. فكلُّ حركةٍ سابقةٍ معدَّةٌ لتخييلٍ، وهو انفعالٌ، وكلُّ تخيلٍ علَّةٌ لحركةٍ لاحقةٍ.

[٣/٢٠٨٢/٢٩] قولة: و المحرَّك المتحرَّك يحتاج^٥ إلى محرَّكٍ آخر.

لأنَّه إذا كان شيءٌ^٦ محرَّكاً و^٧ متحرَّكاً فهو من حيث أنَّه متحرَّكٌ يحتاج إلى محرَّكٍ. فإنَّ كان محرَّكه نفسه يلزم أن يكون^٨ فاعلاً وقابلاً، وإنَّه محالٌ. وإن كان محرَّكه غيره فذلك المحرَّك إنَّ كان متحرَّكاً يلزم احتياجه إلى محرَّكٍ آخر،... وهكذا حتَّى ينتهي إلى محرَّكٍ غير متحرَّكٍ. قالوا: و ذلك المحرَّك هو المبدأ الأوَّل، أو العقل الأوَّل؛ و ما عداه من المحرَّكين متحرَّكٌ. وهذا الَّذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الأفلاك بالصور المنطبعة، لأنَّهم لما ذهبوا إلى أنَّ ما عدا المبدأ الأوَّل من محرَّكات الأفلاك متحرَّك^٩ إمَّا بالذات أو بالعرض، و النفس و العقل ليسا^{١٠} بمحرَّكين لا بالذات و لا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الأفلاك. فأنحصر محرَّكات الأفلاك في القوى الجسمانية.

٣. م: الحركة.

٢. م: بعد الفرد.

١. م: و حين.

٦. ج: شيئاً. ص: سبباً.

٥. م: + من حيث يتحرَّك.

٤. ص: لم.

٩. م، ج: متحرَّكة.

٨. م: يكون.

٧. م: و.

١٠. ص، ق: ليس.

و اعترض الشارح على هذا الكلام بقوله: «و ذلك غير واجب». و تقريره أن يقال: لا نسلم أن كون المحرك^١ فاعلاً قابلاً معاً محالاً. فإن من الجائز^٢ أن يكون محرك متحركاً من جهتين، فإن القوة محركة من جهة أنها تنفعل من العقل، متحركة من جهة أنها حالة في مادة. وكيف لا يكون محركها نفسها و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات؟ لكن محرك المتحرك بالذات أعني: الفلك هو تلك القوة؛ فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضاً هو نفسها، كما أن الطبيعة العنصرية محركة و متحركة بالعرض [٥٤]، و ليس محركها بالحركة العرضية إلا إياها.

و أعلم أن الأنسب أن يكون قوله: «و هذا هو الذي حملهم على الاكتفاء» مقدماً على الاعتراض. إلا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحغار و استهزاء أخره عنه. و الواجب في قوله: «فإذن هي عقول مفارقة» أن يقال: نفوس مفارقة. لما تقدم^٤ من اعترافهم بأن للنفس السماوية تصورات عقلية.

[٣/٢٠٩-٢/٣٠] قوله: يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقل مجرد. قبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود إلى العرض^٥ و الجواهر الخمسة^٦ فالموجود إما أن يكون في موضوع و هو العرض أو لا في موضوع و هو الجوهر. و الجوهر إما أن يكون حالاً^٧ و هو الصورة، أو محلاً و هو الهيولى، أو مركباً من الحال و المحل و هو الجسم، أو لا حالاً و لا محلاً. فإن كان متعلقاً^٨ بالجسم تعلق التدبير^٩ فهو النفس، و إلا فهو العقل.

إذا ثبت هذا فنقول: المعلول الأول لا يجوز أن يكون عرضاً لأن المعلول الأول سابق على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و إلا لزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي، و لا صورة و لا هيولى لما ثبت من امتناع أن يكون شيء^{١٠} منهما علّة

١. م: المتحرك.

٢. ص: الجانب.

٣. م: فكيف.

٤. س: قدّم.

٥. م: العرض و.

٦. م: + و العرض.

٨. ص: تعلقها.

٩. م، ص: + و التصرف.

٧. م: + في جوهر آخر.

١٠. م: + واحد.

للاخرى أو واسطة، ولأن تأثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة، فلا يجوز تقدمها عليها، وكذا المادة لو كانت علّة للصورة كانت فاعلة قابلة معاً، وإنه محال، ولا نفساً لأن أفعال النفس تحتاج^١ إلى المادة. فلو^٢ كانت معلولاً أولاً فإما أن يصدر عنها شيء أو لا. فإن لم يصدر عنها شيء آخر^٣ لم تنتظم سلسلة الموجودات، وإن صدر عنها شيء وقد ثبت أن SA31/ أفعالها متوقفة على وجود المادة فتكون المادة موجودة قبل وجودها، وهو محال. فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل.

وفيه نظر من وجوه:

أحدها: إنّنا نختار أنه لا يصدر من النفس شيء. ولا نسلم عدم انتظام الموجودات، و لم لا يجوز أن يصدر من المبدأ الأوّل بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس؟! لا بدّ له من دليل.

الثاني: إنّ قولكم: «أفعال النفس محتاجة إلى المادة» إنّ أردتم^٤ أن جميع أفعالها كذلك، فهو ممنوع؛ وإن أردتم أن بعضها كذلك، فهو لا يستلزم المطلوب.

ويمكن أن يجاب عنه^٥: بأن المراد بالنفس هو الذي يتوقّف جميع أفعاله على الآلة [٥٥]. فإن العقل ربّما يتوقّف فعله وفيضانه على وجود المادة، بل وعلى استعدادها.

الثالث: لا نسلم أنه إذا لم يكن المعلول الأوّل النفس والجسم^٦ ولا جزءاً منه يكون هو العقل. وإنّما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل.

وجوابه: إنّ الموجودات الجوهرية منحصرة^٧ في الخمسة. فإذا لم يكن أحد الأربعة تعيّن أن يكون هو العقل، وأمّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت^٨ إلاّ بدليل آخر.

[٣١/٢١٢-٣/٢١٢] قوله: فالنظر فيه من العلوم الرياضية.

فيه نظراً! لأنّ البحث عن^٩ وحدة الأجسام وكثرتها بحث عن أحوال الموجودات من

- | | | |
|---------------------------|--------------|--------------------|
| ١. ق: محتاج. | ٢. م: ولو. | ٣. م: آخر. |
| ٤. س: إنّ أردتم. ج: + به. | ٥. م: عنه. | ٦. س: إنّما. |
| ٧. م: لا الجسم. | ٨. ص: ينحصر. | ٩. م: فيه فلا يتم. |
| ١٠. ص: عن البحث. | | |

حيث إنَّها موجودةٌ، فهو من الإلهيات.
و لعَلَّهم خصَّصوا الوحدة و الكثرة بالأجرام العلوية حتَّى صار البحث عنهما من 'علم
الهيئة.

[٣/٢١٣-٢/٣١] قوله: كالفائلين بالمنشورات.

المنشور شكلٌ مجسَّم^٢ يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الأضلاع و مثلثان [٥٦] . و
قوله^٣: «إلا القمر» يخرج ممثله عن فلكه الكلِّي، فهو لا يكون فلكاً كلياً و لا جزئياً.

[٣/٢١٨-٢/٣٤] قوله: و أنكر الفاضل الشارح.

لَمَّا كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب^٤ بنفسها في الفلك: أن موازاة^٥
مركز تدويري القمر و عطارد^٦ و أوجيهما في كلِّ دورةٍ مرَّتَيْنِ، إنَّما تتصوَّر لو كان لمركز
التدوير حركتان: حركةٌ على التوالي، و حركةٌ على خلاف التوالي، فلو كان المتحرِّك هو
الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لا متناع أن يتحرَّك الجسم الواحد بالذات إلى
جهتين^٧ مختلفتين دفعةً واحدةً^٨.

اعترض الإمام: بأنَّ هذه الدلالة إنَّما تستقيم لو أمكن أن يتحرَّك الجسم الواحد^٩
حركتين مختلفتين؛ لكنَّه غير ممكنٍ، لأنَّ الحركة إلى جهةٍ تستلزم الحصول فيها.
فلو تحرَّك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعةً واحدةً و إنَّه محالٌ.
و توجيه الجواب: إنَّا لا نسلم أنَّ جسماً واحداً لو تحرَّك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما. و
إنَّما يلزم لو كان حصوله في الجهة^{١٠} بحسب الحركتين^{١١}. و ليس كذلك؛ بل بحسب حركةٍ
واحدةٍ حاصلةٍ من الحركتين. فإنَّ الحركتين إنَّ كانتا إلى جهةٍ واحدةٍ حصلت حركةٌ واحدةٌ
مساويةٌ لمجموعهما. و إنَّ كانتا في^{١٢} جهتين حصلت حركةٌ واحدةٌ مساويةٌ لفضل إحدىهما

٣. م: فقلوله.

٢. س: جسم.

١. م: في.

٦. ج، ص، ق: و.

٥. س: موافاة.

٤. ص: نفي الحركة.

٩. م: جهة.

٨. ص: الواحد.

٧. ج: حركتين.

١١. م: إلى.

١٠. م: حركتين.

على الأخرى. وليس بلازم أن تكون الحركة الواحدة بسيطة، فقد تكون مركبةً وحصول الجسم في الجهة إنما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة^١، لا بحسب الحركتين. ولنحقق^٢ الموضوع بتحقيق الحركة بالعرض^٣. فنقول: لا شك أن المتحرك بالعرض تحصل له حالة مخصصة هي الحركة. فإن الجالس^٤ في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في^٥ مكانه^٦ كما ينتقل السفينة في^٧ مكانها [٥٧]؛ إلا أن الفرق إن حالته المخصصة بسبب حالة غيره، يتبدل أوضاعه وأيونه لتبدل أوضاعه وأيونه. وأيضاً للمتحرك بالذات توجهاً إلى الجهة أعني: ميله إليها، سواء كان ميلاً طبيعياً أو قسرياً أو إرادياً. وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض، فإن واحداً منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل إلى موضعنا، لكن تلك الحركة صدرت عارضةً لنا عن إرادة ولا إرادة في الحجر [٥٨]. فمبدأ الحركة مبدأ^٨ في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض.

ثم لا يستتراب في أن الحركة بالعرض ليست مانعةً للحركة بالذات، فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات، كما أن راكب السفينة يتحرك أيضاً سواء كانت^٩ الحركتان إلى جهة واحدة أو إلى جهتين.

لكن ههنا شك؛ وهو أننا إذا فرضنا دائرتين محيطيتين إحداهما حاويةً للأخرى وهما تتحركان^{١٠} بالخلاف^{١١} على محور واحد^{١٢} حركةً واحدةً، وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف^{١٣} النهار فتلك النقطة لا بد أن تكون دائماً على نصف النهار. لأن المحوي إن حركها إلى جهة الشرق درجةً فقد أعادها الحاوي إلى جهة الغرب، مع أن تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية و سائر نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارةً وفي جهة الغرب أخرى^{١٤}.

- | | | |
|-----------------|--------------|---------------|
| ١. ص: + و. | ٢. م: نحقق. | ٣. م: بالعرض. |
| ٤. م: الحاليين. | ٥. م: من. | ٦. م: مكان. |
| ٧. م: من. | ٨. م: موجود. | ٩. م: كان. |
| ١٠. م: متحركان. | ١١. ق: معاً. | ١٢. م: واحدة. |
| ١٣. ق: على نصف. | ١٤. م: تارة. | |

و من الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك^١: لكلّ متحرّكٍ حركتان: حركةٌ حقيقيةٌ وهي قطع المسافة التي يتحرّك عليها، وحركةٌ إضافيةٌ أي: بالإضافة إلى أيّ نقطةٍ فرضت خارجةً عن المسافة، وهي زاويةٌ لمسافة حركتها عندها. ونقطة المحوى وإن كانت لها^٢ حركةٌ في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة إلى النقاط الخارجة عن مدارها؛ لأنّ موضعها يتحرّك بالخلاف حركة مساوية لها، ولهذا لا يرى إلا ساكنةً [٥٩]. وللغرض فيه مجال!

ومّا يوضح الجواب عن إشكال الإمام: أنّ الحركة إلى جهةٍ إنّما يستلزم^٣ الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركةٍ أخرى فالحصول في الجهة إنّما هو بحسب تركّب الحركتين حتّى أنّ كلّاً من الحركتين لو تجرّدت عن الأخرى كانت متأديةً إلى الجهة المتوجّهة إليها. فأنّا إذا^٤ فرضنا واحداً على خشبةٍ هي مائة ذراع مثلاً وهو والخشبة يتحرّكان بالخلاف تحرّكاً مستويّاً، فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة^٥ وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرّك^٦ SB31/ الشخص من رأس الخشبة^٧ أيضاً ذراعاً، والموازاة باقيةٌ كما كانت، وهكذا حتّى يتحرّك الخشبة مائة^٨ ذراعاً والشخص إلى آخرها. أمّا لو تحرّك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة إلى جهة الحركة فلا^٩ انتقال هناك للشخص إلى جهة بحسب تركيب الحركتين.

[٣/٢٢١-٣/٣٦] قوله: إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعلٌ.

لتقرير هذا البرهان طريقان:

أحدهما: طريق المعية. وتحريره على محاذاة ما في الكتاب: إنّ الحاوي لو كانت علّةً للمحويّ لكان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان. لأنّ وجوب المعلول وجوده بعد وجوب العلّة وجودها. فلا يكون وجوب المعلول مع العلّة، بل الذي يكون معه هو

١. م: ٣. له.

٢. م: ٢. أنه.

٣. م: ١. إن.

٤. م: إليها فإذا.

٥. م: استلزم.

٦. ق: لا.

٧. ق: الخشبة موازياً... الخشبة. ٨. م: بأنّه.

٩. م: و.

١٠. ق: ولا.

إمكانه، لكن وجود المحوي مع عدم^١ الخلا.

فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلا واجباً مع وجوب الحاوي، أو^٢ غير واجب. فإن كان واجباً مع وجوب الحاوي كان المحوي واجباً مع وجوب الحاوي، وقد ثبت إمكانه؛ هذا خلف! وإن كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه، وأنه محال. وليس هذا الطريق إلا قياساً استثنائياً هكذا: لو كان الحاوي علّة للمحوي كان المحوي معه ممكناً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أمّا الملازمة فلأن وجوب المعلول بعد وجوب العلّة، فحاله مع الإمكان لا محالة، وأما بطلان التالي فلأن عدم الخلا مع وجود المحوي على ذلك التقدير، فلو كان المحوي ممكناً مع الحاوي كان عدم الخلا أيضاً ممكناً، وهو محال.

والشارح لم يشرح المتن إلا بهذا الطريق. وبناء على ثلاث مقدمات:

أحدها: إن الجسم لا يكون علّة موجدة إلا بعد كونه مشخصاً، لأنه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد. ولو أطلق هذه المقدمة غير مقيّدة^٥ بالجسم كان أولى، لعدم اختصاص الحكم^٦ بالجسم، فإن كل شيء يفرض يمتنع أن يكون علّة موجدة إلا بعد تشخصها، سواء كان جسماً أو غيره.

وثانيها: إن وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلّة^٧ ووجودها. ضرورة أن العلّة تجب أولاً ثم توجب. فيجب المعلول، فقد وجبت العلّة ولم يجب المعلول بعد، وكل ما لم يجب ويكون من شأنه الوجوب فهو ممكن. فيكون حال المعلول مع العلّة الإمكان.

وثالثها: إن الشئيين إذا كانت^٨ بينهما معيّة تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والإمكان^٩، لأنه لو وجب أحدهما وأمكن الآخر أمكن انفكاكهما^{١٠}؛ فلا تلازم بينهما.

وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر، لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله. فإنهما يتخالفان^{١١} بالوجوب والإمكان مع تلازمهما.

٣. س: + مع وجود... الخلا.

٦. م، ج: الكم.

٩. س: الإمكان والوجوب.

٢. س، ص: و.

٥. م، ص: مقيّد.

٨. م: كانا، ج: كان.

١١. م: يتخالفان.

١. ص: غير.

٤. م: مشخصاً.

٧. م: علّة.

١٠. س: انفكاكها.

لا يقال: ليس مقدّمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب^١ مطلقاً؛ بل المقدّمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالثٍ. فإنّه لو وجب أحدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة؛ فلا تلازم بينهما، وعلى هذا لا نقض!

لأنّا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع ثالثٍ^٢ في الوجوب والإمكان، كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما في أنفسهما، ضرورة أنّه لو وجب أحدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمراد ليس إلا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً - سواء كان مع الثالث أو في حدّ أنفسهما. يشهد بذلك إطلاق الشرح.

ويمكن أن يُجاب عن النقض بأنّ المراد بالوجوب ما هو أعمُّ من الوجوب بالذات أو بالغير، والمراد بالإمكان صرف الإمكان ما لم يخرج إلى الوجود والوجوب^٣، ومن الظاهر أنّ شيئين^٤ إذا كانا متلازمين فكلّ واحدٍ منهما إذا وجب وجب الآخر مطلقاً. فإنّه لو بقى على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك بينهما قطعاً. وهذا هو المستعمل في البرهان، فإنّ عدم الخلأ لما كان مع وجود المحويّ معيّةً تلازميّةً وكان عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي يلزم أن يكون وجود المحويّ أيضاً واجباً مع وجوبه [٦٠]، لكنّه باقٍ على صرافة الإمكان.

فإن قلت: كما وجب أن لا^٥ يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقاً وجب أن لا يتخالفا في الوجوب بالذات أيضاً. فإنّه لو وجب أحدهما بالذات والآخر واجبٌ بالغير لأمكن ارتفاعه وامتنع^٦ ارتفاع الواجب بالذات. ومن البين أنّ الشيئين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما وأمكن ارتفاع الآخر أمكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما إذا تحقّق الانفكاك.

فنقول: إذا كان^٨ ارتفاع الآخر نظراً إلى ذاته إنّما يقتضي جواز الانفكاك لو أمكن

٣. م: الوجوب والوجود.

٦. م: لا.

٢. م: الثالث.

٥. م: فهذا.

٨. م: فنقول إمكان.

١. ج: في الوجوب.

٤. ح: الشيئين.

٧. ج: امتناع.

ارتفاعه نظراً إلى الأول، وليس^١ كذلك، فإنَّ وجوب المعلول مرتَّبٌ على وجوب^٢ العلة. وعندي أنَّ هذه المقدَّمة مستدركةٌ في البرهان! إذ يكفي أن يقال: لو كان الحاوي علَّةً للمحويِّ لتقدَّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحويِّ بعد، لكن المحويِّ هو الَّذي يملأ مقعَر الحاوي، فإذا لم يجب وجود المحويِّ لم يجب ملاء مقعَر الحاوي، وإذا لم يجب ملاء مقعَر الحاوي^٣ لم يجب عدم الخلأ بالضرورة [٦١]. وسيبيِّن الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدَّمات في جواب السؤال الأوَّل من غير احتياجٍ إلى تلك المقدَّمة.

وأما قوله ههنا: «وجود المحويِّ وعدم الخلأ معاً»، فالمراد^٤ بالمعيَّة^٥ المعية في الوجوب وعدمه، لا في الوجود وعدم كما تخيَّله الشارحون. فليس المراد إلَّا أنَّ وجود المحويِّ إذا لم يجب لم يجب عدم الخلأ. ويبيِّن بأنَّ عدم الخلأ متى وجب وجب وجود المحويِّ، فإنَّ وجوب عدم الخلأ إذا استلزم وجوب المحويِّ كان عدم وجوب المحويِّ مستلزماً لعدم وجوب^٦ الخلأ، بحكم عكس النقيض.

لا يقال: لو صحَّت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوي وجوبٌ ووجودٌ، لأنَّه لو كان للحاوي وجوبٌ ووجودٌ فلا يخلو إمَّا أن يكون معه وجوب SA32/المحويِّ، أو إمكانه؛ وإمَّا أيَّاماً كان يكون مع وجوب الحاوي إمكان المحويِّ. أما على تقدير الإمكان فظاهر، وأما على تقدير الوجوب فلاَّه لا يكون واجباً لذاته^٧ بل واجباً لغيره. والوجوب بالغير مستلزمٌ للإمكان، ومعية الملزوم^٨ مستلزمةٌ لمعية اللازم؛ فيكون مع وجوب الحاوي وجوده إمكان المحويِّ، فلا يجب وجود ما يملأه، فيلزم إمكان الخلأ.

لأنَّا نقول: لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم [٦٢]، وإنَّما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدِّماً على الملزوم، لكن الإمكان متقدِّمٌ على الوجوب والمستقدَّم على المعلول لا يجب أن يكون معه، وهو ظاهر.

الطريق الثاني في تقرير البرهان: طريق التقدُّم والتأخُّر. وهو أن يقال: لو كان الحاوي

٣. ص: وإذا... الحاوي.

٦. ص: الخلأ.

٩. ص: للزوم.

٢. ص: وجود.

٥. ص: بالمعية.

٨. ج، ص: بذاته.

١. م: فليس.

٤. ج: والمراد.

٧. م: + عدم.

علّة للمحويّ لزم أن يكون عدم الخلأ ممكناً، و التالي باطلٌ. بيان الملازمة: إنّ الحاوي يكون متقدماً بالذات على المحويّ حينئذٍ، والمحويّ مع عدم الخلأ والمتقدّم على الشيء متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلأ شيئاً متأخراً عن الحاوي، والمتأخّر عن الشيء موقوفٌ على ذلك الشيء، وكلّ موقوفٍ على الشيء ممكنٌ لذاته، فيكون عدم الخلأ ممكناً، وإنّه محالٌ. وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن، لخلوّه عن معيّة إمكان المحويّ والحايي، واحتياجه إلى أن ما مع المتأخّر متأخّر.

[٢٣٦-٢٢٥/٣] قوله^٢: و اعلم! أنّ قولنا الخلأ ممتنعٌ لذاته.

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحويّ وعدم الخلأ، فأولاً تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكرُ الخلأ في هذا البيان^٣ واقعٌ بطريق التمثيل، أو لأنّه مقصودٌ بتصوير الممتنع لذاته قصداً أولياً، وإلاّ فليس له اختصاصٌ بالخلأ؛ بل كلّ ممتنعٍ لذاته كذلك. فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضيّ العدم، بل معناه شيءٌ^٤ يتصوّره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوّره من غير نظر إلى الغير، وإنّ جاز توقّف حكمه بالعدم على وسطٍ. وإليه أشار بإيراد صيغة الحصر حيث قال: «إنّ تصوّره هو المقتضي لامتناع وجوده»، احترازاً عن الممتنع بالغير. فإنّ العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية، بل بالنظر إلى الغير.

و بهذا التحقيق يضمحلّ ما عسى أن يختلج في الوهم من: أنّ الثابت بالبرهان عدم الخلأ، و أمّا امتناعه لذاته فلا. فإنّ الذي دلّ على عدمه هو أنّه لو وجد الخلأ لكان كماً، فيكون ذا مادّة، فلم يكن خلأ، فوجوده يستلزم عدمه، و ما كان كذلك يكون ممتنعاً لذاته. لأنّنا لمّا نظرنا إلى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محالٌ. و الممتنع بالغير وإنّ جاز استلزامه للمحال إلاّ أنّ استلزامه للمحال إنّما يكون بالنظر إلى ذلك^٥ الغير لا بالنظر إلى ذاته. و هذا كشریک الباري، فإنّ دليل الوحدانية كما دلّ على عدمه دلّ أيضاً^٦ على امتناعه لذاته، فإنّ وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر إلى ذاته. فقد ظهر أنّ معنى قولنا

١. س، ص: شيئاً.

٢. من: قال.

٣. م: البرهان.

٤. شيئاً.

٥. ج، ق، س: ان.

٦. ج: يكون.

٨. من: أيضاً.

٧. م، ج: ذات.

:«الخلأ ممتنع لذاته» أن ما يتصوره العقل من الخلأ يحكم عليه العقل بأنه ممتنع الوجود في الخارج، بالنظر إلى ذلك المتصور لا بالنظر إلى ذلك^١ الغير. وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتاً ووجوداً تقتضيه وإنما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر إلى الغير. بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يحكم^٢ بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود علته أو عدمها.

إذا تقرر ذلك^٣ فنقول: شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلأ، فعدم الخلأ عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الإنسان مثلاً؛ فإنه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان، إلا أن عدم الخلأ عدم في الخارج لموجود عقلي، وعدم الإنسان عدم في الخارج لموجود خارجي. فمتى وجد^٤ المحوي من حيث أنه ملأ يلزمه نفي ذلك المتصور قطعاً، ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث إنه ملأ، فوجود المحوي وعدم الخلأ متلازمان في نفس الأمر. وليس المراد من قوله: «في المتلازمين»: لا يتصور التلازم في العقل؛ إذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى. وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان، فإن المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الأمر نفسه^٥؛ بل المراد المبالغة في عدم التحقيق^٦ على ما هو الشائع في عرف التخاطب. وفي التقييد بقوله: «من حيث هو ملأ» فائدتان:

الأولى: إن هذا التلازم لابد فيه من اعتبار الحاوي، فإن المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلأ؛ بل من حيث إنه متجدد بالحوي^٧، فإن الخلأ هو المكان الخالي كما أن الملاء هو المكان المملوء، فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلأً وتارة ملأً. وأما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلأ ولا الملاء، فإن الحاوي جسم ولا خلأ ولا ملأ، إذ لا مكان له. فاستلزام المحوي نفس الخلأ ليس إلا من حيث إنه يملأ المكان. هذا ما سمعناه وأشعر به كلامه.

١. ق، س: ذلك. ٢. ج: لا يجزم. ٣. س: هذا.
٤. م: مثلاً. ٥. س: + وجود. ٦. ق: نفس الأمر.
٧. م: تحقيق. + الانفكاك. ٨. س: فالحاوي. ج: بأي وجه. ٩. ج، س: لا خلأ ولا ملأ.

وفيه نظراً لأنَّ عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي [٦٣] إمَّا لعدم المكان أو لوجود الملاء، فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء، فإنَّه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي أيضاً.

الثانية: اندفاع سؤال، وهو: إنَّ الخلاء عدم المحوي، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً! فعدم الخلاء هو نفس المحوي. فالقول بأنَّ المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة القول بأنَّ الشيء مع نفسه.

وجوابه: أنا لا نسلِّم أنَّ الخلاء هو عدم المحوي، بل عدم الخلاء إمَّا يعرض للمحوي من حيث أنَّه ملاء، وكونه ملاءً وصفت للمحوي باعتبار مكانه. وكأنَّ قوله: «والمقارن المغائر للمحوي وهو نفي ما يتصوَّر منه، أي: من الخلاء» تنبيهٌ على هذا، فإنَّه ربَّما ظنَّ أنَّ عدم الخلاء عين وجود المحوي، لشدة تقارن معنييهما.

[٣/٢٢٧-٢/٣٧] قوله: إذا^٢ تحقَّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكَّك به.

هذا الشكَّ إمَّا نقضٌ على المقدِّمة الثالثة بأنَّ يقال: وجود المحوي مع عدم الخلاء معيَّة تلازمية^٣ وهما لا يتحدان في الوجوب لأنَّ عدم الخلاء واجبٌ بالذات وجوب^٤ المحوي واجبٌ بالغير؛ أو معارضة في المقدِّمة القائلة بالتلازم، وليس كذلك؛ أو في المقدِّمة الحاكمة بامتناع الخلاء فإنَّ وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوي بالغير ممَّا لا يجتمعان، والثاني ثابت.

بيان المنافاة^٦ أنَّهما معاً معيَّة تلازمية، والمتلازمان يجب أن يتحدَّا في الوجوب. وهذا التقرير أطبق على ما في الشرح.

وأجاب: بأنَّ المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي إمَّا هي على تقدير عليَّة الحاوي. والمحوي على هذا التقدير ليس بواجب بالغير، بل ممتنع، وإنَّما كان التلازم بينهما على هذا^٧ التقدير، لأنَّه إذا كان الحاوي علَّة للمحوي كان مستقدياً على

١. ق: ج: بعدم.
٢. م: + هو عدم... الخلاء.
٣. ج: و. إذا.
٤. ق: عدم.
٥. م: وجود.
٦. م: بيان منفاة.
٧. ق: - هذا.

المحويّ محدّداً لمكانه. فمتى عدم الخلأ يلزم وجود المحويّ ومتى وجد المحويّ يلزم عدم الخلأ قطعاً. أمّا إذا لم يكن الحاوي علّةً فعدم الخلأ لا يستلزم وجود المحويّ، لجواز أن يكون الحاوي والمحويّ معدومين، فيكون الخلأ أيضاً معدوماً، لأنّ الخلأ لا يتعرّض بعدم المحويّ مطلقاً، بل إنّما يتعرّض بعدم المحويّ من حيث أنّه محويّ وملاً بأنّ وجود المحويّ لا يستلزم عدم الخلأ إلّا من حيث أنّه متحدّد بسطح الحاوي كما سبق بيانه.

فنبّه بقوله: «لأنّ ذلك الغير الذي يفيد وجود المحويّ... إلى آخر» على المقدّمتين: أمّا على المقدّمة الأولى وهي إنّ التلازم على تقدير العلّية بمنطوق^٢ هذا الكلام؛ وأمّا على المقدّمة الثانية - وهي أنّ لا تلازم على تقدير عدم العلّية فبمفهوم الحصر في قوله: «هو الذي جعل». ومعنى الكلام أنّ الحاوي الذي فرض علّةً للمحويّ هو الذي جعل المحويّ بحيث يكون معه عدم الخلأ، لما ذكر من أنّ^٣ معنى عدم الخلأ عدم المتصوّر من الخلأ؛ و متصوّر الخلأ لا يكون إلّا بحسب اعتبار الحاوي. فما لم يكن للحاوي تحقّق لم يكن لعدم الخلأ مع المحويّ اعتباراً، ثم قال: «و لذلك حكم بامتناع إفادته للمحويّ»، أي: لما كان عدم الخلأ مع وجود المحويّ على تقدير علّية الحاوي امتنع أن يكون الحاوي علّةً، لأنّ المحويّ حينئذٍ يكون ممكناً مع الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ.

وعند هذا تمّ الجواب. لأنّ الجواب^٤ إنّما يتمّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما؛ والمقدّمة الثالثة: إنّ المحويّ على ذلك التقدير ممتنع. وقد نبّه عليها بقوله: «و لذلك حكم بامتناع إفادته^٥»، لأنّه متى امتنع أن يكون الحاوي علّةً للمحويّ امتنع وجود المحويّ مع كونه معلولاً للحاوي، ثمّ صرح بهذا في قوله: «الحاصل».

و إنّما وجهناه كذلك لأنّه لو أجرى على ظاهره لكان قوله: «و لذلك حكم» مع قوله: «و الحاصل» لا حاصل له! لأنّه يكفي في الجواب^٦ أن يقال: الغير الذي يفيد وجود المحويّ هو الذي يفيد معيّة عدم الخلأ. والمحويّ إنّما يكون واجباً بغيره^٧ إذا لم يكن معلولاً للحاوي.

١. س: لعدم.

٢. ج: فبمنطوق، ق: فمنطوق.

٣. م: أنّ.

٤. ق: + هيئنا.

٥. ج: + للمحويّ.

٦. س: في الجواب.

٧. م: بغيره.

و توجيه هذا الجواب إنّما يظهر بالاستفسار؛ فيقال: إمّا أن يراد بالمعيّة التلازمية بين عدم الخلأ وجود المحويّ المعيّة في نفس الأمر، أو على تقدير عليّة الحاوي. والأوّل ممنوع؛ والثاني مسلم، لكن المحويّ على هذا التقدير ممتنع. ولا رتياّب في أنّ الاقتصار على هذا المنع كافٍ في الجواب، إلّا أنّه حقّق المقام ببيان كون المعيّة التلازمية إنّما هي على التقدير.

وفيه نظرٌ من وجهين:

الأوّل: إنّ ما ذكره في ذلك البيان لا يدلّ على أنّ لوجود الحاوي مدخلاً في استلزام وجود المحويّ، لعدم الخلأ؛ بل على أنّ تصوّر عدم الخلأ يتوقّف على تصوّر السطح الحاوي ولا يلزم منه إلّا أنّ التصديق باستلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ، يتوقّف على تصوّر الحاوي، والمطلوب هو الأوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب!

والأوّل أن يقال: التلازم هو على التقدير، لأنّ التلازم عبارة عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلأ لوجود المحويّ، واستلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ. وهذا الاستلزام وإن لم يتوقّف على ذلك التقدير إلّا أنّ استلزام عدم الخلأ لوجود المحويّ يتوقّف عليه كما تبين. فيكون التلازم متوقفاً على التقدير.

الثاني: إنّ التلازم بينهما يتحقّق على تقدير تحقّق الحاوي [٦٤] سواء كان علّةً أو لا. فالسؤال إذا خصّص بحال عدم العلّة لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعيّة حينئذٍ^٢ في نفس الأمر واختلافهما في الوجوب.

فإن قلت: إذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوي والمحيي ممكنٌ أمكن عدم الخلأ؛ فنقول: إمكان عدم الخلأ إنّما يلزم^٣ لو كان إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، وليس كذلك [٦٥]؛ بل إمكانه مع إمكانه، ووجوبه مع وجوبه.

والصواب في الجواب [٦٦]: إنّ اتّحاد المتلازمين إنّما يجب هو في مطلق الوجوب، لا في الوجوب بالذات، وقد سلف بيانه.

واعلم! أنّ الإشكال القويّ ههنا أنّ الحاوي ليس علّةً لمطلق المحويّ [٦٧]، بل

لمحوي معيّن، و المحويّ المعينّ وإن استلزم عدم الخلاً إلا أن عدم الخلاً لا يستلزم المحويّ المعين؛ فلا يتحقّق التلازم على ذلك التقدير أيضاً.
ولو قيل: وجب الحاوي ولم يجب المحويّ وهو الملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاً؛ فنقول: المحويّ ملاء مخصوص، ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب^٢ الخلاً.

[٣/٢٢٩-٢/٣٧] قوله: إنما أورد تاليها كلياً.

وهو قوله: «إذا عتبرت حال المعلول مع^٣ العلة وجدتها الإمكان، فهذا كليّ؛ والتالي بالحقيقة: إن حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، وهو جزئيّ. وإنما ذكر التالي كلياً؛ تمهيداً للجزئي، وبياناً له. ضرورة أنه إذا ثبت الكلّي ثبت الجزئي كقولنا: كل إنسان حيوان، فزيد حيوان».

فإن قلت: يجب أن يكون مراده بالمعلول المحويّ وبالعلة الحاوي، لا كلّ المعلول و العلة وإلا لم ينتظم الكلام. فإنه إذا قال: لو كان^٥ الحاوي علةً للمحويّ كان حال كلّ معلول مع علته الإمكان، كان كلاماً غير منتظم^٦؛ وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدّمةً لزوميةً، و الاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي.

فنقول: و^٧ الشارح أيضاً يقول المراد ذلك، إلا أنه عبّر عنه بالعبارة الكلية تمهيداً للجزئي.

و كأنه^٨ قال: لو كان الحاوي علةً للمحويّ^٩ كان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، لأنّ المحويّ معلول حينئذٍ، و حال المعلول مع العلة الإمكان، فيكون حال المحويّ مع الحاوي الإمكان.

وقوله: «استثناء التالي»، أي: مستلزم للاستثناء. فلمّا كان المقصود من إيراد التالي الكلّي الجزئي، ذكر استثنائه جزئياً. إلا أنه مجمل؛ تفصيله قوله: «فلا يخلو». وفيه إشارة

٣. م: + وجود.

٦. م: منظم.

٩. س: + علة.

٢. ج، ق: + عدم.

٥. س: لو كان.

٨. م: فكأنه.

١. م: فلا.

٤. س: كلياً.

٧. ق، س: و.

إلى المقدمة الثالثة، لأنّ المعية التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ يشير إلى اتفاقها في الوجوب. على أنّ تفصيله مصرّح^١ به.
والحاصل: إنّ الشيخ أورد التالي كلياً و كتّى به عن الجزئي، ثمّ استثنى التالي جزئياً مجملاً، ثمّ صرّح بالتالي جزئياً، ثمّ أورد تفصيل استثنائه.

[٣/٢٣٠-٢/٣٨] قوله: و أقول: الاقتصار على ما قرره.

لم يقرّر الشيخ في أول الكلام إلّا أنّ حال المعلول مع علته الإمكان. و هذا القدر من غير اعتبار كون العلة^٢ الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول و عدم الخلأ، فإنّه ما لم يفرض سطح حاوٍ لم يفرض الخلأ و لا عدمه. فلا يستلزم المعلول نفي الخلأ و بالعكس. و كيف و لو افاد إمكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلأ لا تمتنع استناد كلّ جسم إلى علته^٣. لأنّه لما كان كلّ جسم معلول مع عدم الخلأ و حاله مع علته الإمكان، فيلزم إمكان الخلأ، لأنّ إمكان أحد المتلازمين يستلزم إمكان الآخر. فالواجب أن يقيّد العلة بكونه حاوياً محدّداً لمكان المعلول.

فلئن قلت: إمّا أن يكون المراد بقوله: «حال المعلول مع العلة^٤ الإمكان» أنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان؛ أو يكون المراد: مطلق المعلول و العلة. فإن كان المراد المطلق لم يتحقّق الملازمة، و الاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي؛ و إن كان المراد المحويّ و الحاوي فإعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شك أنّ المقصد الأصلي هو المحويّ و الحاوي، لكنّ لما عبّر عنهما بالعبارة الكلّية و هي العلة و المعلول للغرض المذكور فربّما أوهم ذلك أنّ مناط المعية التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ هو مطلق العلّة و المعلولة^٥. فصرّح بتخصيص العلة تنبيهاً على أنّ مناطها هو كون العلة الحاوي، لا مطلق العلّة و المعلولة.

ثمّ كان سائلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيّدة^٦

١. ق: بتصريح.

٢. م: علة.

٣. م: علته.

٥. م: المعلولة.

٦. ج: + للحاوي. ق، س: + للعلّة.

بالحاوي، لكنه قدّم استثناء التالي عليها، ففيها^١ سوء ترتيب.
 فأجاب: بأنه إن رام أحد نظم الكلام قدّم هذه الشرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ
 الشيخ عقد الشرطية مطلقةً أولاً ثمّ أوردتها^٢ مقيدةً معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مجعلاً، ثمّ
 مفصلاً. فانظم^٣ الكلام انتظاماً حسناً.
 وربما وقع ذلك التغير من طغيان قلم الناسخ.

[٢/٣٨-٣/٢٣١] قوله: وأما اعتراض الفاضل الشارح.

قرّر الإمام الدليل بالطريقين المذكورين بأنّ الحاوي لو كان علّةً للمحويّ لكان
 متقدّماً^٤ عليه، والتالي باطل، لأنّ وجود المحويّ مع عدم الخلأ وعدم الخلأ مع الحاوي،
 لأنّه واجب لذاته لا يتأخّر عن غيره، وما مع المع مع، فوجود المحويّ مع الحاوي،
 فيستحيل^٥ أن يتأخّر عنه. ولأنّ الحاوي لو تقدّم على المحويّ الذي هو مع عدم الخلأ و
 المتقدّم على المع متقدّم^٦ لكان^٧ متقدّماً على عدم الخلأ. فيكون عدم الخلأ ممكناً.
 ثمّ اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح. وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر.
 وأما الشارح فلم يوجّه الدليل الآ بطريق المعية، ولم يتعرّض فيه للقضية القائلة بأنّ ما
 مع المتأخّر متأخّر؛ ولا يحتاج فيه إليها أصلاً. فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما
 وجّهه حتّى اشتغل بحلّه؟! وإنّ هذا إلا غفلةً عن توجيه الكلام، أو حرص على تخطئة
 الإمام!

[٢/٣٨-٣/٢٣٢] قوله: لكنّه لم يعلّل بذلك إلاّ كونه غير مذهبٍ إليه بوهم.

لا شك أنّ قوله: «و لا ممكن^٨» عطف على قوله: «فغير مذهبٍ إليه بوهم». فكما أنّ
 هذا يكون معللاً بالشرف وجب أن يكون ذلك كذلك.

٣. م: + نظم.

٢. م: يوردها.

١. م: ففيها.

٥. ق: يستحيل.

٤. م: مقدّم.

٦. س: عدم.

٨. ج: يمكن.

٧. م: فكان.

[٢/٣٩-٣/٢٣٣] قوله: و لعلك تقول: هب أنَّ علّة الجسم السماوي^١ غير جسمٍ. تقريره: أنك تجعل الحاوي و علّة المحويّ مستنديّن إلى علّة. فيكون الحاوي متقدّماً على المحويّ، لأنّ ما مع المتقدّم متقدّمٌ. و حينئذٍ يكون مع الحاوي إمكان المحويّ، فيلزم إمكان الخلأ كما لزم على تقدير كون الحاوي علّةً.

أجاب: بأنّ الحاوي إذا كان علّةً للمحويّ كان سابقاً على المحويّ متحدّداً بوجوده السطح، فيكون للمحويّ معه إمكان؛ فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلأ. و هذه هي الطريقة الّتي أشرنا إليها فيما سلف مستغنيةً عن^٢ التعلّص للمعيّة بين عدم الخلأ و وجود المحويّ في الثبوت. أمّا إذا لم يكن علّةً للمحويّ و كان مع علّة المحويّ لم يلزم أن يتقدّم على المحويّ، لأنّ تقدّم علّة المحويّ عليه ليس بالزمان حتّى يكون ما معه متقدّماً عليه؛ بل بالذات و العلّية. و ما معهما - و هو الحاوي ليس بعلّة؛ فلا يلزم تقدّمه عليه.

و نظر الإمام في قوله: و أمّا التقدّم الذاتي فإنّما يكون للعلّة لا لما ليس بعلّة. لأنّ التقدّم الذاتي ينقسم إلى التقدّم بالطبع - كتقدّم الواحد على الاثنين، و إلى التقدّم بالعلّية كتقدّم حركة اليد على المفتاح. فحصره التقدّم الذاتي في العلّية ليس بجيّد. ثمّ يمكن أن يقال: هب! أنّ ما مع العلّة لا يجب أن يكون متقدّماً بالعلّية، و لكن لم لا يجوز أن يكون متقدّماً بالطبع؟ فإذا كان الحاوي متقدّماً بالطبع على المحويّ عاد الالتزام! ورده الشارح: بأنّ المراد بالتقدّم الذاتي هو التقدّم بالعلّية، لأنّ كون الحاوي متقدّماً على المحويّ بالطبع غير متصوّر.

و فيه نظر! لأنّ المحويّ إنّما لا يستلزم الحاوي لو لم يكون محتاجاً إليه [٦٨]. أمّا لو فرض أنّه متقدّم عليه بالطبع كما إذا كان شرطاً - فالمحويّ يكون محتاجاً إليه مستلزماً له. و حينئذٍ يعود السؤال.

٣. ج: و إذا. من: فإنّه إذا.

٢. من: على.

١. من: الحاوي.

٤. ج: + بالطبع.

وعندي أن نظر الإمام ليس بواردي، لأنه بالتحقيق كلامٌ على سند المنع. فإنَّ جواب الشيخ ليس إلاَّ أنا نسلم أنَّ ما مع علَّة المحويِّ يجب أن يكون متقدِّمةً، وإنَّما يلزم تقدُّمه لو كان تقدُّم العلَّة على المحويِّ بالزمان؛ وليس كذلك، بل بالذات. و التقدُّم الذاتي لعلَّة المحويِّ إنَّما هو من جهة العلَّة؛ فلا يلزم أن يكون ما ليس بعلَّة متقدِّماً بالذات. وإنَّ كان مع العلَّة^١ فالقول بأنَّه لِمَ لا يجوز أن يتقدَّم ما مع العلَّة بالطبع؟ قولٌ خارجٌ عن سنن التوجيه قطعاً.

وهذا السؤال أورد في فصلٍ آخر بعبارةٍ أخرى، وهي أن يقال: وجوب الحاوي مع^٢ وجوب علَّة المحويِّ، وإمكان المحويِّ مع وجوب علَّة الحاوي^٣. فيكون إمكان المحويِّ مع وجوب الحاوي، و يلزم المحذور المذكور.

والجواب: إنَّ إمكان المحويِّ إنَّما يكون مع وجوب علَّته للعلَّة. وأمَّا وجوب الحاوي فلَمَّا لم يكن علَّةً لم يلزم أن يكون معه إمكان المحويِّ. وقوله: «ليس كلُّ ما هو بعد مع» فهو جواب سؤالٍ لما قال: المحويُّ إنَّما هو ممكنٌ بالقياس إلى علَّته [٦٩]؛ ولا يلزم منه إمكان الخلاء، وإنَّما يلزم لو كان للحاوي سبقٌ على المحويِّ.

فكان سائلاً قال: وجود المحويِّ بعد علَّته، وعلَّته مع وجود الحاوي، وما هو بعدُ مع بعدُ؛ فيكون وجود المحويِّ بعد وجود الحاوي، فيلزم إمكان الخلاء. وجوابه ظاهرٌ.

[٣/٢٣٦-٢/٤١] قوله: ولعلَّكَ تقول: إنَّ الحاوي والمحيي.

تحريره: إنَّ الخلاء ليس بمتنع^٥ الوجود. فإنَّ الحاوي والمحيي^٦ ممكنان، فيكون كونهما في مكانيهما ممكنًا، فخلو مكانيهما^٧ غير واجب؛ وهو المطلوب. فيقال: لا نسلم أنَّه يلزم من إمكان عدمهما^٨ إمكان الخلاء، فإنَّهما إذا عدا ما لم يكن خلاءً أيضاً. لأنَّه لا مكان هناك حتَّى يكون باعتباره^٩ خلاءً أو ملأً. فإمكان الخلاء غير لازم من

٣. ج.ق: المحوي.

٢. س: + علَّة.

١. س.ج: علَّة.

٦. ج: المحوي والمحيي.

٥. س: ممتنع.

٤. س.ج: + بعد.

٩. س: باعتبار.

٨. م: عدمه.

٧. ق: ممكناً فخلو مكانيهما.

إمكان عدمهما، بل إنّما يلزم من وجوب الحاوي وإمكان المحويّ معه.

[٣/٢٣٧-٢/٤١] قوله: سواء جعلت العلة صورة الحاوي أو نفسه التي تكون مبدأً لصورته، أو تكون هي كصورته.

أي: نفسه التي تكون كصورته. فإنّك قد سمعت أنّ للفلك إرادة جزئية، والمريد للجزئيات لابدّ أن يتصوّرّها. والمتصوّر^١ للجزئيات يكون قابلاً للانقسام—لأنّ الجزئيات منقسمة فينقسم محلّها، فيكون جسمانياً. فوجب أن تكون للأفلاك قوّة جسمانية تحلّ فيه صور الجزئيات و ينزل منزلة^٢ الخيال فينا؛ إلّا أنّ الأفلاك لما كانت متشابهة لا يبعد أن يكون الفلك كلّ^٣ قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوّة^٤ السارية في كلّ جسم الفلك وهي النفس المنطبعة إمّا كصورته النوعية، أو عين^٥ صورته النوعية، لأنّ الدليل^٦ دلّ على أنّ للفلك صورةً نوعيةً هي مبدأ الآثار المختصة به، و دلّ أيضاً على أنّ له قوّةً يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليلٌ على تغيّرها. فجاز أن تكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية—بل كالصورة، وأن يكون عينها. وأمّا نفسه التي تكون مبدأً لصورته^٧ فهي النفس المجردة. وأمّا صورة الحاوي فهي صورته النوعية.

[٣/٢٣٨-٢/٤٣] قوله: كان للشيخ أن يقول: اعتبار كونه فاعلاً^٨ للأشياء.

فيه نظر؛ لأنّ تغاير الاعتبار إن كفى في صحّة كون الشيء فاعلاً وقابلاً فلم لا يكفي فيما نحن^٩ بصددّه؟ [٧٠] فإنّ من الجائز أن تكون المادّة فاعلةً باعتبار أنّها مصدرٌ، قابلةً باعتبار صحّة مقارنتها للشيء^{١٠}.

[٣/٢٣٩-٢/٤٣] قوله: وذلك لأنّ الصورة صنفان.

- | | | |
|----------------|---------------------|-----------------|
| ١. م: التصوّر. | ٢. م: فتكون بمنزلة. | ٣. م: كلّ. |
| ٤. س: الصور. | ٥. ج: غير. | ٦. س: + دلّ. |
| ٧. ج: لصورة. | ٨. م، ق، ص: عاقلاً. | ٩. م، ص: + فيه. |
| ١٠. س: لشيء. | | |

صور الأجسام صنفان: صوراً^١ حالة فيها، وصوراً^٢ غير حالة فيها^٣؛ بل هي صور كمالية لها. أما الصور المادّة فلما كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة؛ بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصور النوعية وهي تقوم^٤ بالجسم، فيكون فعلها بمشاركة الوضع. و الوضع ههنا بمعنى المقولة، أي: يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضعٌ مخصوصٌ بالنسبة إلى الغير من مماسّة، أو مجاورة^٥، أو مقابلة، أو غير ذلك.

ولما كانت هذه المقدّمة بديهيةً تبنّ عليها باستقرار الأجسام وتأثيراتها [٧١]، فإنّ النار التي في المشرق^٦ لا تؤثر في الماء الذي في المغرب^٧؛ بل فيما يجاورها^٨؛ وكذا الشمس لا تضيء كل شيء، بل ما يقابلها^٩. وأما الصور الكمالية فلما لم تحتج إلى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها أيضاً إليه كانت عقلاً، لا نفساً. فيكون فعلها أيضاً بمشاركة الوضع.

وأما المقدّمة الثالثة: فهي إنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها، وإلّا لم يكن فعلها بحسب الوضع. ضرورة أنّه إذا لم يكن لغيرها^{١٠} وضعٌ بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضعٌ بالقياس إليه، وهذا معنى قوله: «ولا توسّط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم». أي: يستحيل أن يكون الجسم متوسّطاً بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم^{١١} وهو ما لا وضع له.

وأما^{١٢} الرابعة: فهي إنّ علّة الجسم علّة لجزئيه. لا يقال: لا نسلم^{١٣} أن يكون علّة لجزئيه؛ بل يجب أن يكون علّة للصورة فقط كما مرّ في النمط الرابع؛

لأنّا نقول: ثبت في النمط الأوّل أنّ الصورة علّة للهولي، فتكون علّة للصورة علّة لهما جميعاً؛ على أنّ علّة أحدهما كافية في الاستدلال.

- | | | |
|-----------------|---------------------------|--------------------|
| ١. م، ص: صورة. | ٢. م، ص: صورة. | ٣. ج، س: فيها. |
| ٤. س: مقوّمه. | ٥. أو مماسّة. | ٦. م: الشرق. |
| ٧. م: الشرق. | ٨. م، ص: يجاوره. | ٩. ج: بل مقابلها. |
| ١٠. م: بغيره. | ١١. م: أي يستحيل... بجسم. | ١٢. م: + المقدّمة. |
| ١٣. س: لا يمكن. | | |

و بعد تقرير المقدمات نقول: الجسم لا يصدر عن الجسم وإلا لكان علّةً لجزئيه: الهيولى والصورة. لكن ليس لشيءٍ منهما وضعٌ هو هيئةٌ للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض^١، و بسبب نسبة^٢ أجزائه إلى غيره. ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم، و شيء من الهيولى والصورة ليس بجسم. و ما لا وضع له لا يصدر عن الجسم. فلا يصدر عن الجسم شيء منهما، فلا يصدر الجسم عن الجسم؛ وهو المطلوب. فإن قلت: الجسم لما جاز أن يعدّ مادةً لقبول صورةٍ سابقٍ، فلم لا يجوز أن توجد فيها صورة^٣ بحسب الوضع السابق؟

فنقول: تبين أن لا بد من الوضع حال الفعل، فالوضع السابق لا يفيد. واعلم أن هذا الدليل يدل على أن علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى ولا الصورة، لأن تأثير كل منهما لا يكون إلا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم، فوجب أن يكون بمشاركة الوضع قطعاً، و حين ثبت أن علّته ليست الجسم^٤ ولا النفس، و لا الواجب تعيين أن يكون علّته العقل [٧٢]. فإذا ثبت أن كل جسم لا يكون علّته إلا العقل. وهذا هو تمام الطريقه الرابعه في إثبات العقول.

[٣/٢٤١-٢/٤٤] قوله: أحكام ثلاثة.

هذه الأحكام منظورة فيها:

أما في الأول: فلما قيل من أن المعلول الأول هو الروح الأعظم لا العقل. وأما في الثاني: فلجواز صدور العقل الثاني من الأول، والثالث من الثاني... وهكذا. وأما في^٥ الثالث: فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية. والجواب عن الأول: إن الثابت بالدليل أن المعلول الأول ليس عرضاً ولا جسمانياً ولا نفساً؛ ثم ما شئت فسمّه، فلا تشاح^٦ في الأسماء! وعن الأخيرين: أن بناء مثل هذه الأحكام ليس على اليقين والجزم؛ بل على

٣. م: - صورة.

٢. م: + بعض.

١. ج: البعض.

٦. م: من: في.

٥. م: فوجب... الجسم.

٤. م: و الوضع.

٧. م: فلا مشاحة.

الأخلق^١ والأنسب، والكلّ محتملٌ. على أن كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين. والسؤالان لا يردان إلّا على كلام الشارح.

[٢/٤٤-٣/٢٤٢] قوله: وليس يجوز.

معنى كلام الشيخ: إنّه لا يجوز أن تستمرّ سلسلة العقول وتبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتّى يحصل من العقل الأخير فلكٌ، وذلك الفلك فلكٌ آخر... وهلمّ جرّاً إلى آخر الأفلاك. لما تبين أن الفلك يمتنع أن يصدر^٣ عن الفلك، وأنّ^٤ لا بدّ لكلّ فلكٍ من مبدأ عقليّ. فالواجب إذن أن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات^٥ حتّى يصدر عن عقلٍ^٦ فلكٌ، وعن عقلٍ آخر فلكٌ آخر إلى آخر الأفلاك.

وهذا الكلام لا يظهر إلّا بعد ثبوت أمرين: ترتّب العقول، واستناد الأفلاك إليها كلّ فلكٍ عن عقلٍ - . لكنّ يحتمل أن تصدر عن المبدأ الأوّل سلسلة عرضيّة عقلية بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحدٍ أو أزيد، ويصدر عن^٧ أحادها الأفلاك، أو يصدر من العقل الأخير بتوسط العقول المتقدّمة أو لتعدّد جهات^٨ جميع الأفلاك. وعند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل^٩ الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الأفلاك؟! حتّى لزم بالضرورة أن يكون عن عقل عقلٌ وفلكٌ! ولعلّ الشيخ لم يجزم بذلك. وقول الشارح: «جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك»، لم ينطبق على^{١٠} ما قصده؛ بل مبني هذا الكلام أيضاً على الأنسب بحسب الظنّ. فإنّه لما ثبت أن كلّ فلكٍ له عقلٌ متشبه^{١١} به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن^{١٢} ذلك العقل. ولما كان الأنسب ترتّب العقول وقد وجب استناد الأفلاك إليها فإنّ الأنسب ترتّبها مع تنازل الأفلاك وإنّ أمكن صدورها من^{١٣} العقول على

١. م: الظنّ. ٢. م: ان. ٣. م: أن يكون.

٤. م: أنّه. ٥. م، ص: العقول مع نزول السماويات.

٦. م: العقل. ٧. ج، ق: من. ٨. م: بتعدّد جهاته.

٩. ج: يحصل. ١٠. س: على. ١١. ق: فشه.

١٢. ج، ق: من. ١٣. س: بل.

وجوهٍ مختلفةٍ. فقلوه: «فيجب أن يكون الأجرام السماوية» لا يريد به الوجوب في نفس الامر؛ بل بحسب الظنّ.

وقال الإمام معترضاً: لِمَ لا يجوز أن يصدر في أوّل الأمر عقولٌ كثيرةٌ، ثمّ يكون عقلٌ و فلکٌ ثمّ بعده عقولٌ آخر كثيرةٌ، ثمّ عقلٌ آخر و فلکٌ آخر... وهكذا؟ فلا يلزم أن يكون الأفلاك متساويةً للعقول.

و هذا اعتراضٌ على ما لم يزعمه الشيخ أصلاً؛ بل ربّما يصرّح^٢ بخلاف ذلك. وإليه الإشارة^٣ بقوله: «و يظهر من ذلك أنّ اعتراض الفاضل الشارح... إلى قوله: سخيّف». و كذلك حكمه بأنّ الجواهر العقلي و الجرم السماوي أوّل كثرةٍ و جب صدورهما عن المبدأ الأوّل، لأنّ وجوب صدور السماويات مع استمرار صدور العقول وإن اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدالّ على أنّها أوّل كثرة. لجواز صدور عقول كثيرة أوّلاً غير مترتبة على ما سيصوّره الشارح ثمّ يترتب عقولٌ و يصدر السماويات مع استمرارها. فهو أيضاً بناءً على الأنسب.

[٣/٢٤٥-٢/٤٥] قوله: إذا ثبت هذا فنقول.

لَمّا كان المذهب المنسوب إلى القوم أنّ المهيّة ليست مجعولةً بل المجعول الوجود، فالوجود هو الصادر بالحقيقة، و أمّا المهيّة فتحقّقها في الخارج بواسطة الوجود، فهي مفعولةٌ بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود. فإذا صدر من المبدأ شيءٌ له هويةٌ أي: مهيةٌ لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على أنّ المهيّات^٥ غير مجعولةٍ و هو مغائرٌ للمهيّة، و إليه أشار بقوله: «و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الأوّل^٦»... إلى آخر. فالوجود و المهيّة مفعولان، أحدهما و هو الوجود بالذات، و الآخر بالعرض.

و هذا الكلام من الشارح تصرّيحٌ بأنّ في الخارج أمرين: مهيةٌ و وجودٌ [٧٣]، و قد صرّح في النمط الرابع بخلافه! و قد حقّقناه.

٣. م: اشار.
٦. ق، ص: الأوّل.

٢. م: صرّح.
٥. م: المهية.

١. ص: آخر.
٤. م: وإذا.

[٣/٢٤٦-٢/٤٦] قوله: أما باعتبار تقدمها عليه فهما^١ في ثانية المراتب مع الوجود.

اعتبار التقدم بحسب التحقيق^٢ العقلي، فقد تقدّم أن المهية في العقل مقدّم على الوجود^٣، فالمهية حينئذٍ في أولى المراتب، والوجود في المرتبة الثانية. وأما أن الإمكان والوجوب معه في المرتبة^٤ الثانية فغير مستقيم [٧٤]، لأنّ الوجوب والإمكان يتوقّفان^٥ على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية، وما يتوقّف على المرتبة الثانية فهو^٦ في المرتبة الثالثة. وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب، وباعتبار الأوّل في ثانيتهما لا توجيه له. والأنسب إن اعتبر^٧ الوجود الخارجي أن يجعل الوجود في المرتبة الأولى والمهية في المرتبة الثانية، والإمكان والتعلّل للذات لأنهما موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة الثالثة، والوجوب والتعلّل للغير^٨ لأنهما يتوقّفان على الوجود والمهية والأمر الخارجي في المرتبة الرابعة. أو^٩ يجعل أيضاً في المرتبة الثالثة^{١٠}، ولا يعتبر الأمر الخارجي. وإن اعتبر الوجود العقلي يغيّر^{١١} الترتيب بين الوجود والمهية فقط.

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأوّل.

هذا لا بدّ له من دليل! على أن الشارح ساعد^{١٢} عليه وتقلّ اتفاق الكل على صدور الكل منه - تعالى - فإن أراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه، وإن أراد به أعمّ سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الأخيرة إلى المتوسطة ونسبتها إلى العالية، فلم يحصل الخلاص من تشنيع أبي البركات. ولعلّ هناك سرّاً لم يريدوا^{١٣} التصريح به!

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: من الواجب^{١٤} عليه أن يفصل.

أي: قد^{١٥} يبيّن أن مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب، أو عقل نفسه وعقل غيره.

- | | | |
|-------------------|---------------------|-------------------------|
| ١. م، ج، س: فهما. | ٢. ق: التحقيق. | ٣. س: اعتبار... الوجود. |
| ٤. ص: ق: المرتبة. | ٥. ج، ق، س: يتوقّف. | ٦. م: فهمي. |
| ٧. م: + في. | ٨. س: + في المرتبة. | ٩. م: و. |
| ١٠. م: الثانية. | ١١. م: يعتبر. | ١٢. ج: ساعده. |
| ١٣. م: لم يرد. | ١٤. س: + أن يعقل. | ١٥. م، ق: قد. |

وقوله: «فضلاً و شرفاً» متعلّق^١ بقوله: «كفى للشيخ». ثم ذكر أن الإمكان والوجوب و الوجود وغيرها من التعلّقين لا يصلح للعليّة.

أما أولاً: فلأنّ الإمكان والوجوب^٢ عدميان، والمعدوم يستحيل أن يكون علّة للموجود.

أما ثانياً: فلأنّ الإمكان معنّى واحد مشترك بين الإمكانات، كما أن الوجود^٣ معنّى واحد مشترك بين الوجودات^٤، فلو كان الإمكان علّة للشيء كان كلّ إمكان يصلح أن يكون علّة، فإذاً^٥ كان إمكان العقل الأوّل علّة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علّة لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً؛ وكذلك في الوجود والوجوب.

وأما ثالثاً: فلأنّ العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين. فاستحال أن يكون علم العقل^٦ علّة لفلك وعلم معلوله علّة لعقل، لاستحالة^٧ اختلاف الأمور المتساوية في اللوازم. وإليه أشار بقوله: «وما يجري مجراه». وأما رابعاً: فلأنّ علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته، فعلته إن كان هو المبدأ الأوّل فقد صدر عنه شيان، وإن كان هو العقل الأوّل كان فاعلاً قابلاً، وإن كان غيره فهو معلوله.

وأجاب الشارح عن الأوّل: بأنّا لم نقل: «الإمكان والوجوب علّتان»، بل من شرائط العلّة، والعدمي صالح لذلك؛

وعن الثاني: بأن اشتراك إمكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي، بل على التشكيك كما في الوجود. والجواب الأوّل أيضاً وارد ههنا، فإنّ تساوي الآثار إنّما يلزم^٨ لو كان العلّة هو^٩ الإمكان، وليس كذلك، بل المبدأ العقل الأوّل بشرطه.

والجواب عن الأخيرين: أنّ علم الشيء بنفسه ليس بزائد كما مرّ، وعلمه بغيره من المبدأ الأوّل بواسطته.

١. س: يتعلّق.

٢. م: الوجود.

٣. م: الوجودات.

٤. س: وإذا.

٥. م: + بنفسه.

٦. ق: + ان.

٧. م: هو.

٨. م: هو.

٩. س: فاستحالت.

[٣/٢٥١-٢/٤٧] قوله: ثم قال: المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً^١.

هذا اعتراضٌ على قول الشيخ: «و لآته معلول، فلا مانع من أن يكون متقوماً من مختلفات».

و تقريره: إنَّ المعلول الأول^٢ لو كان متقوماً من مختلفاتٍ فإمّا أن يكون المبدأ الأول علةً لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد، أو يكون علةً لبعض أجزائه. فعلة الجزء الأخير إنَّ كانت هي الجزء الأول فالصادر عن المبدأ الأول لا يكون إلا بسيطاً، وقد^٣ فرضناه مركباً؛ هذا خلف! وإنَّ كانت^٤ شيئاً خارجاً فهو من معلولات المعلول الأول، فيستحيل أن يكون علةً لبعض أجزائه. والجواب ظاهرٌ.

[٣/٢٥٢-٢/٤٧] قوله: و^٥ لو قنعنا بمثل هذه الكثرة.

توجيهه: إنَّ الكثرة التي أثبتوها في العقل إنَّ كانت موجودةً في الخارج فقد صار عن المبدأ الأول أكثر من الواحد، وإنَّ كانت اعتباريةً فمثل هذه الكثرة حاصلةٌ للمبدأ الأول لكثرة ماله من السلوب والإضافات، فليكيف في صدور الكثرة عنه.

أجاب: بأنَّ السلب والإضافة^٦ لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً والإضافة منسوباً، فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة يلزم الدور. وهذا كلامٌ^٧ كما ترى مزيفٌ! لأنَّ تعقل السلب والإضافة يتوقّف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج، و ثبوت الغير في الخارج يتوقّف على نفس السلب أو^٨ الإضافة؛ فمن أين يلزم الدور؟!

وربما يوجه بأنَّ تعدّد السلوب والإضافات والاعتبارات إمّا في الخارج وهو محال، لعدمها في الخارج، وإمّا في العلم، فإمّا أن يتعدّد في علم الله تعالى، أو في علم الغير. لكن تعدّد السلوب والاعتبارات^٩ في علم الله تعالى^{١٠} يقتضى تكثرّاً في^{١١} ذاته، وهو محال

١. ق، س: مقوماً.

٢. س: الأول.

٣. م: قد.

٤. ق، س: كان.

٥. م: و.

٦. م: السلوب والإضافات

٧. س: كلام.

٨. م، ص: و.

٩. م: الإضافات.

على قاعدة القوم. فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس إلى ذات الله تعالى^{١٢} موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقّق إلّا فيه يلزم الدور. وهذا إنّما يتمّ لو توقّف صدور الأشياء من الله تعالى على وجود السلوب والإضافات، وليس كذلك؛ بل على أنفسها كما يتوقّف وجود الأثر على عدم المانع نفسه. على أنّه منقوضٌ بالاعتبارات التي في العقل [٧٥].

واعلم! أنّ غرضهم ليس أنّ تكثر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة إذ لا برهان دالٌّ على ذلك، بل المراد أنّ هذا^{١٣} الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة، وربّما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلمها؛ إلّا أنّ هذا الوجه لو تحقّق في الواقع لا يستلزم^{١٤} الكثرة، وهذه الملازمة لا يتوقّف تحقّقها على وجود الملزوم.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

لأنّ الإبداع هو الإيجاد بلا توسّط شيءٍ وسائر العقول موجدةٌ بتوسّط عقل، لكن فسّر الإبداع في النمط الخامس بإيجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بالعدم، فلعلّ له معنيين: أخصّ وهو الإبداع الحقيقي، وأعمّ وهو المذكور في النمط الخامس.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: ثمّ إنّّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة.

هذا كلام الشارح. يعنى نقل عن الشيخ إنّ المؤثر في العقل الثاني هو العقل الأوّل. كما توهم أبو البركات من كلامهم من استناد المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة واستنادها إلى العالية؛ وليس كذلك! فإنّ الشيخ خصّ العقل الأوّل بالإبداع الحقيقي. ولو كان كلّ عقلٍ صادراً ممّا^{١٥} فوقه بلا واسطة كان مبدعاً أيضاً بالحقيقة. فقد^{١٦} ظهر أنّ المذهب ليس إلّا صدور الكلّ من الله تعالى، الأوّل بلا توسّط، والثاني بتوسّط^{١٧}. وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلم أنّ كلّ عقلٍ لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة [٧٦]، بل

١٢. ق: تعالى.

١١. م: فما.

١٠. س: تعالى.

١٥. م: عمّا.

١٤. س: لا يستلزم.

١٣. ج: بهذا.

١٧. م، ص: بتوسّطه.

١٦. م، ص: وقد.

بتوسط المبدأ الأول، فإنه لما كان وجوده موقوفاً عليه كان إيجاداه أيضاً موقوفاً عليه بالضرورة.

[٣/٢٥٥-٢/٥١] قوله: إشارة.

لما فرغ من بيان ترتيب عالم الأفلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد. فالأجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرةً بتبدل الصور عليها واستحال أن يكون الثابت وهو العقل علّة تامّة للمتغير لا متناع التخلف فلا بدّ أن يكون في علّتها^١ التامّة نوع تغير، وإذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة إلاّ الأجسام^٢ السماوية فقد علم أنّ لها دخلاً في إيجادها، لكن لا يجوز أن يكون عللاً موجدةً لها فإنّ الجسم لا يوجد الجسم، فتعيّن أن يكون عللاً معدّة بمعنى أنّها بحركاتها تحدث في هيولى^٣ عالم الكون و الفساد استعداداتٍ مختلفةً هي شرائطٌ لفيضان الصور عليها. فقلوه: «قابلية لجميع أنواع التغير» أي: يقبل توارد جميع أنواع الصور.

وليس المراد توارد الأعراض^٤، فإنّ الكلام في تغير وجوداتها، إذ تلك الأجسام تكون و تفسد بخلاف الأفلاك، فإنّها لا تكون ولا تفسد. وأمّا الأعراض فكما يتوارد^٥ على الأجسام الكائنة يتوارد أيضاً على الأفلاك كالحركات والأوضاع وغيرها. ولهذا قال: «وكان كلّ واحدٍ^٦ منهما قابلاً للتغير والحركة في حدّه». أي: حقيقته، فإنّ الهيولى إذا كانت متصورةً بصورةٍ كان لها حقيقة، ثمّ إذا زال تلك الصورة وحصلت^٧ صورةً أخرى كان لها حقيقة أخرى. وأمّا الصورة فتغيرها هو زوال صورةٍ وحدوث أخرى. ولما كان للأفلاك أحوالٌ مختلفة وأحوالٌ مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصّة^٨ يحصل الهيولى من العقل الفعّال، ومن حيث اختلافها في الأحوال يحصل صور العناصر.

لا يقال: لا دخل للأجرام السماوية في هيولى عالم^٩ الكون والفساد، لأنّها ثابتةٌ يمكن استنادها إلى مجرّد العقل؛

١. م: العلّة. ٢. م: الأجرام. ٣. س: هيولى.
٤. س: الاعتراض. ٥. ج: توارد. ٦. م: واحد.
٧. س، ق، ج: حصل. ٨. م: الخامسة. ٩. م: عالم.

لأننا نقول: قد تبين أن وجود الهيولى موقوفٌ على الصورة. ولما كان للأجرام السماوية مدخلٌ في إحداث الصور كان لها دخلٌ في الهيولى؛ لا^١ على سبيل إيجادها، بل في إعدادها للصور حتى يدوم ويبقى.

[٣/٢٥٨-٢/٥٢] قوله: إن ذلك ليس بسديدٍ عند التفقيش.

فيه^٢ نظرٌ! لجواز أن تكون لذلك الجسم صورةً أخرى نوعية، ثم تزول تلك الصورة بواسطة إعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الأربع، لكنهم ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بنوعها. وذلك الاحتمال منافيٌ له.

[٣/٢٥٩-٢/٥٢] قوله: فتأمل حال^٣ التخلخل.

فإن التخلخل - وهو ازدياد البعد والمقدار إجماعاً يكون بعد الحرارة، والحرارة بعد الصور النوعية؛ فهي سابقةٌ على المقادير والأبعاد.

[٣/٢٦٠-٢/٥٣] قوله: وأما^٤ الأمور المنبعثة^٥ من السماويات^٦.

لما كانت الطبايع والصور والنفوس تصدر عنها أفعالها في بعض الأوقات دون بعض، ففعلها لا يكون إلا بحسب إعداد^٧ من الفلكيات^٨، فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الأفعال والتحريكات. وهي المرادة من «الأمور المنبعثة من^٩ السماويات». و تحصل بحسبها بين الأجسام مازجات^{١٠}، كما أن القوى الغازية تحصل جوهر الغذاء والحركة وتنفذه في خلل الأعضاء، فيصير جزءاً منها بدلاً لما يتحلل^{١١}.

[٣/٢٦١-٢/٥٣] قوله: منها^{١٢}: إن الاستعدادات المذكورة.

أي: الاستعدادات إما أن تكون موجودةً في الخارج، أو معدومةً فيه. والقسمان

- | | | |
|---------------------------|-----------------|------------------|
| ١. م: لا. | ٢. ج: وفيه. | ٣. س: حال. |
| ٤. م: أمّا. | ٥. س: المقنضية. | ٦. م: الماديات. |
| ٧. م: ففعلها... الفلكيات. | ٨. م: عن. | ٩. م: س: + منها. |
| ١٠. م: لا يكون. | | |

باطلان؛ فالقول بالاستعداد باطلٌ.

أما إذا كانت معدومةً فلأنَّ المادَّةَ حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعة، فلا يكون لها رجحانٌ وألويةٌ بالقياس إلى بعضِ الصور دون بعض. وأما إذا كانت موجودةً فصدورها عن السماويات يقتضي القول بأنَّ السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصور عنها، ولم يحتج استنادها إلى العقل. وإن امتنع ذلك لما تقدّم من امتناع كون القوى الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقلّ من إمكان استناد جميع الكيفيات والأعراض إليها؛ لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها^١ إلى الصور النوعية للأجسام.

والجواب: إنَّ القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر إلّا بوضع مخصوص، ولا كل أثر، بل ما يناسبها، فإنَّ الشمس لا تؤثر إلّا فيما يحاذيها، ولا يحصل منها إلّا ضوء وبواسطته^٢ سخونة، فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن^٣ السماويات.

[٣/٢٦٢-٢/٥٤] قوله^٤: إنّما يجوزونه في النفوس فقط.

هذا ممنوعٌ فإنَّ القول لا يتوقّف جميع أفعالها على المادّة بخلاف النفوس [٧٧]. فمن الجائز توقّف بعض أفعال القول على المادّة واستعدادها. وأما المبدأ الأوّل فلا وسط بينه وبين أوّل معلولاته، وإلّا لم يكن أولاً.

[٣/٢٦٥-٢/٥٤] قوله: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعلٍ واحدٍ إنّما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه^٥.

إن أراد صدور الأفعال عن فاعلٍ واحدٍ بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل^٦ ليس فاعلاً بالذات؛ وإن أراد صدورها عن فاعلٍ واحدٍ مطلقاً [٧٨]، فوجب اشتماله على حيثياتٍ غير منحصرة فيه ممنوعٌ. فقد سبق أنّ واجب الوجود مبدأ للكلّ وهو متعالٍ^٧ عن

١. م، ص: عن.

٢. ق: بواسطة.

٣. م، ص: يستندون.

٤. س: العوامل.

٥. ج: التي... فيه.

٦. ج، ق: + بل.

٧. م: متعالي.

الحيثيات.

ولئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرًا من العقليات متأخّر الوجود. فإنّ كلّ^١ عقلٍ مستجمعٌ لكمالاتٍ غير متناهية، فجاز أن يحصل من العقل الأوّل لاشتماله على صورٍ علميةٍ غير متناهية. اللهمّ إلّا أن يقولوا: العقل^٢ الأوّل لا صورة فيه، و إنّما الصورة العلمية في العقل الفعّال. والله^٣ أعلم بجليّة الحال^٤!

٣. م: + تعالى.

٢. م: العقل.

١. م: كان.

٤. م: + و الحمد لله تعالى.

تعليقات
المحقق الباغوي
على متن المحاكمات
(النمط السادس)

١. قد ذكر الشارح في أوائل النمط الخامس عند دفع اعتراض الإمام حيث قال: «و لم يذهبوا أيضاً إلى أنه - تعالى - ليس بقادرٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أن قدرته و اختياره لا توجبان كثرةً في ذاته».

أقول: لعلّه اكتفى بما ذكره أولاً و لم يتعرّض لهذا الكلام من الإمام في هذا الموضع.
٢. في هذا التفريع نظراً ظاهراً! و التحقيق أنه لا شك أن الحارّ من حيث أنه حارٌّ منتقشٌ و ليس بمصوّرٍ، و لهذا لا يمتنع التعريف، لكن هذا النقش و التصوير إنما يحصل بربط المعرّف بالمعرّف و حمله عليه، و لهذا قيل: «معرّف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوّره». و من المعلوم أنه لا يتصوّر الحمل بدون القضية؛ فالمركّب من المعرّف و المعرّف قضيةٌ. نعم! القضية و التصديق المتعلّق بها ليست مقصودةً بالذات، بل كانت وسيلةً للتصوير. و قول الشارح حيث قال: «فإن الحدّ يُحمل على المحدود و يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور و يجعل ذلك مقدّمةً خطائية»، ربّما يؤيّد ما ذكرنا.

ثمّ لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة في التركيب الخبري، و لا يحتمل التوصيفي؛ فيكون قضيةً لا محالة.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة التصوّر.
الحقّ في الجواب أن يقال: الفقر و الغنى قد يفسّران مقيساً إلى الإضافات /DA20/

المحضة وإلى المال. ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيساً إلى أحدهما، بين المراد بأن الغنى أي: ما يراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا، والمحتاج في شيء من تلك الأمور الثلاثة إلى خارج هو المراد من لفظ «الفقر». والمراد من لفظ «الغنى» يحتمل أن /MA56/ يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم، وكذا المراد بلفظ الفقير؛ فيكون الحمل مفيداً. وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية.

هذا إن حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر، وإن حمل على الحقيقي فالفرق بالإجمال والتفصيل على ما هو المشهور تكفي لفائدة الحمل. وقد صرح بعض المحققين بأنه قد يكون نظرياً.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: لأن الموضوع هو الفقير المقيّد والمحمول هو الفقير المطلق. في هذا الجواب بحث! إذ كما أن حمل المحدود على الحد غير مفيد بناءً على اتحادهما كذلك حمل ما هو المطلق على المقيّد غير مفيد. مثلاً إذا قلنا: «الحيوان الناطق حيوان» لم يكن لهذا الكلام فائدة. ولوقيل: إن حمل الشيء على نفسه غير مستصور إذ الحمل يقتضي التباين لكان هذا الجواب مقيّداً. والحاصل: إن المتبادر من عدم فائدة الحمل أن يكون بديهياً أولاً وإن حمل الشيء على نفسه كذلك، كذلك حمل الذاتي على ما هو ذاتي له. ويمكن دفعه بالعناية.

٣. هذا بحسب توجيهه حيث حمل الجواب الأول على المناقضة والمنع التفصيلي، وأما إذا حمل على النقص الاجمالي كما هو الظاهر من قول الشارح: «كلام هذا الفاضل يقتضي أن يكون كلّ قضية»... إلى آخره، فلا يلزم خلاف الترتيب؛ بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل.

٤. هذا إنما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ: «فمن احتاج»... إلى آخره /MB56/ دليلاً على ماسبقه؛ وأما لو حمل على أنه حكم لازم من التعريف

السابق كما يدلّ عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك.

٥. لأنّه إن لم تتحقّق المغايرة فلا يصحّ التعريف، لأنّه تعريف الشيء بنفسه؛ وإن تحقّق المغايرة فكان الحمل أيضاً مفيداً.

أقول: هذا الجواب إنّما يصحّ على ما نقله الشارح كلام الإمام؛ وأمّا على ما نقله صاحب المحاكمات فلا؛ إذ المغايرة بالإجمال والتفصيل يكفي للتعريف. ولا يكفي استعمال المقدّمة في المقامات البرهانيّة وإن كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرّر في فنّ البرهان.

ثمّ لا يخفى أنّ للإمام أن يقول: هذا التعريف الذي ذكرته إنّما نقلته من الشيخ، وليس دليلاً عليّ؛ إذ كما لم أرض باللازم لم أرض بالملزوم أيضاً.
وأمّا أنّه إذا كان كذلك فلم لا يتعرّض الإمام على الأوّل؟! فمما لا يُسمع!

[٢/٤ - ٣/١٤٣] قال الشارح: فإنّه إن فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً.

فيه بحث! لأنّه إن أريد أنّ من يفعل الفعل لأنّه حسنٌ كان تحصل له من فعله الحسن صفةً حسنةً حقيقةً على ما يدلّ عليه قوله: «و يظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله»، فذلك غير ممنوع؛ بل لو لم يكن هيهنا إلّا كون فعله حسناً فلم يكن إلّا حسنٌ كان صفةً لفعله بالذات، وكان وصفاً للفاعل بالعرض على تقدير وصف الشيء بحال متعلّقه؛

وإن أريد أنّ نفس الفعل متّصفٌ بالحسن، فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله إلى أن يفعل حتّى /MA57/ يتّصف الفعل بصفة الحسن، وذلك لا ينافي الغنى على ما مرّ تفسيره.

فإن قلت: نختار الأوّل ونقول: لاشكّ أنّ من يفعل فعلاً حسناً صار متّصفاً بأنّه يستحقّ المدح، واستحقاقه للمدح صفة كمالٍ حقيقيّ له؛

قلت: استحقاق المدح لانسلم أنّه صفةٌ حقيقةً، بل هو صفةٌ عارضيةٌ للشيء بالقياس إلى المدح.

فإن قلت: يلزم كون الباري لم يستحقّ مدحاً خاصاً من جهة فعله هذا ثم صار مستحقاً!

قلت: لامحذور فيه! لأنّ هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللاحق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقاً للمدح، بل يترك في ذلك الوقت مستحقّ المدح، والاستحقاق لما كان صفةً إضافيةً لامحذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن.

ثم من قال بأنّ الأفعال متّصفةً بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب - تعالى - بفعله الحسن، بناءً على أنّ حسن الفعل صار سبباً لصفة كمال له على ما عرفت أنّه مقدّمةٌ يبتنى عليها الدليل المذكور، سواء كان الفعل معللاً بغاية أم لا. فالحكماء الذين يستدلّون بهذا الدليل ليس لهم أن يقولوا بالحسن والقبح العقليين، وإلا يلزم عليهم الاستكمال على أيّ حالٍ. فما نقله صاحب المحاكمات ردّاً على الإمام: «إنّ الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي» لو تمّ لزّم ورود هذا الإشكال عليهم.

وستتكلّم فيما نقله إن شاء الله - تعالى -

ثم أقول: التفصيل إنّ لم يكن الواجب فاعلاً بالاختيار والإرادة /MB58 - تعالى - عن ذلك على ما فهمه الإمام من كلام الحكماء؛ فلهذا القول أي: نفي الغاية والغرض عن فعله - تعالى - وجه؛ بل لم يكن الحقّ سواه!

وإن قيل بكونه فاعلاً بالاختيار على ما هو الحقّ وفهمه الشارح من كلامهم، ويدلّ عليه قول الشيخ أبو نصر في تعليقاته حيث قال: «واجب الوجود علم كلّ، قدرة كلّ، إرادة كلّ»، وما اشتهر أيضاً منهم أنّهم قالوا بأنّه - تعالى - فاعل بالاختيار لكن بمعنى أنّه إن شاء فعّل وإن لم يشأ لم يفعل فإن لم يقل بالحسن والقبح العقليين فيمكن أيضاً القول بنفي الغرض عن فعله تعالى، على ما اختاره الأشاعرة؛ وإن قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث أخذ فيه أنّ الفاعل بسبب الفعل الحسن يتّصف بصفةٍ حقيقيةٍ كماليةٍ.

ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول: لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه - تعالى؛ وذلك لأنّ من كان فاعلاً بالاختيار وكان بحيث إذا فعل شيئاً كان يمدح عقلاً في نفس الأمر وإذا ترك كان يذمّ وكان عالماً بهاتين الصفتين، فالإنصاف أن يقال: إنّ فعله

كان معللاً بغرض تحصيل المدح و دفع للذم، و إلا كان سفيهاً. و لهذا كان المعتزلة :
القائلون بالحسن العقلي أثبتوا لفعله - تعالى - غايةً و غرضاً؛ فتأمل!

٦. الأولى أن يقول: العلة الغائية لما كانت علةً لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود أو من حيث المهية و كان الواجب - تعالى - كما كان علةً فاعليةً لمعلوله كان فاعلاً لفاعليته أيضاً بالقياس إلى معلوله لأنه تام العلية فلم يحتج فاعليته إلى أمر خارج من ذاته، فذاته باعتبار أنه مؤثر فاعل لفعل و باعتبار أنه علة لفاعلية كانت علةً غائيةً له. و أما المبدأ العالي كالعقل الأول فغاية فعله هو المبدأ الحق من حيث أنه يفعل لغرض له فيه. فالغاية في الحقيقة تشبّهه بجنابه؛ لا بأن يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بأن يوجد وجوداً أزلياً.

و أما ما ذكره فبعيداً لأنه جعل الواجب غايةً لفعل العقل باعتبار أنه فاعل لذاته و ذاته غايةً لفعله.

٧. قد ذكر الشارح في جواب المثال الأول الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة: « و ههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية و هي استفادة كمالٍ منه لنفسه، لا اتصال كمال لغيره، و إنّما وقع على رأس الإنسان اتفاقاً؛ و قال في ذيل جواب المثال الثاني: « و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلاّ بالعرض». و قد شرحه صاحب المحاكمات بقوله: « فإنّ كلّ فاعل طبيعي يفعل شيئاً و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض». فتلخص ممّا نقلنا أنّ طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل إحداث الكيفية إلاّ لنفسه، لأنّه كمالٌ لها. و أمّا أنّه كمالٌ لغيره و كان ممّا ينبغي له إفادته له إنّما هو بالعرض لا بالذات.

و الدليل عليه: إنّّه إذا أورد الفلفل على مزاجٍ حارٍّ أحدث كيفةً هي نفس كيفةٍ أحدثها في مزاجٍ باردٍ، مع أنّ تلك الكيفية ممّا ينبغي للمزاج الثاني دون الأول؛ فعلم منه أنّ كونه ممّا ينبغي لهذا المزاج ليس أثر طبيعة الدواء. فهذا جواب الاعتراض الأول.

و أمّا ما ذكره بقوله: « على أنّ المراد بالذات إنّ كان بلا واسطة»، فجوابه: إنّ كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدلّ عليه فصل بيان العناية مبنيٌّ على ما نقله الشيخ في بعض كتبه

من أن الحكماء المحققين ذهبوا إلى أنه - تعالى - مؤثّر قريب في الجميع، وأنه لا يفيض الوجود إلّا منه، والبواقي بمنزلة الآلات /MB59/ والشرائط و سببّين هناك إن شاء الله أن كلامه مبنيّ على هذا المذهب، وصار الكلام حينئذٍ أن المراد من «العلّة بالذات»: الفاعل القريب سواء كان هناك آلة و شرط أم لا. و لفظه «بالذات» إذا استعمل مقابل «بالعرض» يراد مثل هذا المعنى، و الواجب فاعل قريب للجميع. و أمّا الدواء فلا نسلّم أنّه فاعل لإحداث الكيفية الملائمة من حيث أنّها ملائمة و ينبغي للمزاج، بل إنّ فاعل لنفس تلك الكيفية. و أمّا فاعل تلك الحالة فلعلّه هو الطبيب الحاذق؛ بل الواجب - تعالى - هذا و يرد على تقريره: أنّه يدلّ على أن العلة البعيدة للشيء يفيد حقيقةً لا بالعرض حيث قال: «و إن كان المراد أنّه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء حيث جعل علة العلة علةً بالحقيقة، فإنّ اختلال الأعضاء موجبٌ للانطفاء و الانطفاء موجبٌ للموت، فاختلال الأعضاء موجبٌ للموت. و ذلك ظاهر البطلان؛ لأنّ أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول على ما هو المشهور.

[٢/٦ - ٣/١٤٨] قال الشارح: كما أنّه من عرف البارد بأنّه شيءٌ يصدر عنه....

السّر في ذلك أنّ المشتقات ينقسم إلى ما بالذات و ما بالعرض باعتبار موضوعاتها. مثلاً المتحرّك بالذات ما يكون موضوعاً للحركة لذاته أي: حقيقةً لا بالعرض، لأنّ الحركة وصفٌ لمجاوره، و المتحرّك بالعرض ما يكون له علاقة بما هو موضوعٌ حقيقيٌّ للحركة، فالمبادي مع قطع النظر عن انتسابها إلى موضوعاتها لا يتّصف بكونها بالذات أو بالعرض. و الحاصل: إنّ الموجود من الحركة في صورة تحرّك السفينة ليس إلّا شخصاً قائماً بالسفينة؛ إلّا أنّه إنّ نسبت إلى السفينة كانت بالذات بمعنى أنّ السفينة لذاتها /MA60/ متّصفةً بها، وإن نسبت إلى الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى أنّ جالسها متحرّك بالعرض. و لم تتحقّق حركة أخرى قائمةً بالجالس تسمّى حركةً بالعرض، بل إنّما يتحقّق له أمرٌ اعتباريٌّ من جهة هذا أي: كونه بحيث سفينته تحرّكت.

و يظهر عند هذا و ما ذكره من النظر أنّه حمل «إفادة ما ينبغي» في كلام الشيخ على

المفاد الذي ينبغي للمستفيضة حتى يصحّ الكلام و يطابق نظيره، وإلاّ فالإفادة يمكن انتسابها إلى ما هو فاعلها حقيقةً وإلى ما هو فاعلها بالعرض. وليس مثل البرودة، بل مثل التبريد الذي يجري فيه بالذات و بالعرض؛ فتأمل!

٨. فيه نظر! لأنّه لمّا كان المعتبر في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إمّا قبج الترك أو عدم حسن الترك، فعدم استلزام ترك الحسن لخصوص قبج الترك لا يدلّ على نفي التلازم، لجواز استلزامه و هو القدر المشترك. بل الحقّ ذلك، لأنّ ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك، لأنّه إذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسنٌ، و كان مستلزماً لأحد الأمرين.

و ينبغي أن يحمل قوله: « و ما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون فعله حسناً » على أنّه اراد « بفعله » فعل تركه أي: فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم الكلام.

[٢/٧ - ٣/١٥١] قال الشارح: إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق....

هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبنيّ على أنّ علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده، بل بارتسام صورها في ذاته - تعالى - أو في مجرد آخر على ما سيجيء في نمط التجريد؛ إذ سبق العلم الحضورى على وجود المعلوم و حضوره غير متصوّر. و كذا يشعر بما نقله الشيخ: إنّ الحكماء /MB60/ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ مفيض الوجود في العالم هو الله - تعالى، و إمّا العقول و ماعداهم فبمنزلة الآلات و الشرائط.

فإنّ قلت: العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور، فعلمه - تعالى - يكون زيداً موجوداً في الوقت الفلاني إنّما هو لأنّ زيداً موجوداً في الوقت لا محالة، فلو علّل كونه فيه بعلمه لزم الدور؛

قلت: تبعية العلم للمعلوم كونه ظلّاً له و يعتبر مطابقتها له، إلاّ أنّه معلول له متأخّر عنه في الوجود. كيف و العلم قد يكون متقدّماً على معلومه زماناً؟! و المتقدّم زماناً لا يكون معلولاً للمتأخّر.

فإنّ قيل: لو كان علم الواجب علّةً لحدوث الحوادث و من جملة أفعال العباد و ظاهر

أنه علّة مستلزّمة، فيلزم الإيجاب، فيشكل أمر الثواب والعقاب !

قلت: علم الواجب علّة لحدوث الحوادث المستندة إليه، وأفعال العباد عند الشيخ مستندة إليهم لا إليه تعالى، وستجيء لهذه أجوبة أخرى في نمط التجريد.

٩. الطبع إذا اقتضى سكوناً فإنما يقتضي سكوناً في موضع معيّن أو على وضع معيّن، لأنّ كلّ جسم إذا خلّي وطبعه لا بدّ له من سكون معيّن، فهو طبيعي، فإذا أخرج القاسر عن ذلك الموضع أو غيره عن ذلك الوضع كان يتحرّك إليه طبعاً لو لم يكن هناك قاسر، فبالضرورة يكون فيه مبدء ميل طبيعي، وقد عرفت امتناعه. وزوال القاسر وإن كان ممتنعاً في نفسه فلا شكّ في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلكي، فيلزم جواز الحركة MA61/ الوضعية الطبيعية، وقد ثبت امتناعه؛ هذا خلف !

١٠. أي جزئياً فقط، فلا ينافي ما سيجيء من اثبات المراد الجزئي أيضاً. والأظهر أن يقول هكذا: « فمرادها إما أن يكون كلياً أو لا يكون كلياً أصلاً، والثاني محال لما ذكر ».

١١. لا يخفى على المنصف أنه يجوز زوال الظنّ الفاسد، فينقطع الحركة مع أنها حافظة للزمان. وأيضاً عدم نيل المطلق في الأزمنة الغير المتناهية الأزلية كيف لا يورث الفتور في سعيه ؟!

١٢. يمكن دفع النقض بوجهين:

أحدهما: إنّ الجزئي إذا حصل فإذا تحرّك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال، و أمّا إذا حصل الكلّي فإذا تحرّك بعد ذلك لا يلزم ذلك؛ وذلك لأنّ تحصيل الكلّي كان متعدّداً بتعدّد تحصيل جزئياته، فتحصيل كلّ جزئي يكون تحصيلاً لذلك الكلّي؛ فتأمل !

و ثانيهما: إنّ لنا أن نقول: المطلوب في صورة أن يكون مراده هو حصول الكلّي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية، ولا يمكن أن يقول: لعلّ المطلوب في صورة أن يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية، إذ لا شكّ أنه جزئي، وذلك لأنّ إدراك الأمور الغير المتناهية نحو التعقّل ممكن بأن يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة لملاحظة تلك الجزئيات. و أمّا تخيّل الجزئيات الغير المتناهية معاً فمحال لوجودها في الخارج.

لا يقال: لعل تلك الجزئيات صارت متخيَّلةً على سبيل التعاقب في الأزمنة الغير المتناهية!

لأننا نقول: فحينئذٍ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات، بل حينئذٍ كان المراد جزئياً واحداً، فإذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا. وهذا بحثٌ آخر ذكره أوّل البحث حيث قال: «وإنّما يكون MB61/ كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتياذ جزئي آخر، و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية».

١٣. تتميمه إنّ الجوهر المجرد عن المادّة التي يستكمل به نفسه هو عقلٌ غير مباشرٍ للتحريك؛ وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب إليه الشيخ.

[٢/١٠ - ٣/١٦٣] قال الشارح: والإرادة المنبعثة عن إرادة كلية يتصوّر بها....

هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد، وهي: إنّ الإرادة الجزئية لما كانت جسمانيةً يجوز أن يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ أو تخيّلٍ فاسدين؛ فأجاب: بأنّ الإرادة الجزئية المنبعثة عن الإرادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادّية لا يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ فاسدٍ، لأنّه إنّما ينشأ من سوء الاستعداد؛ فتأمّل!

١٤. أمّا دفع الاعتراض الأوّل وهو قوله: «لَمْ لا يجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً»، فبأن يقال: لما كان حركة الفلك إراديةً فمراده لا بدّ أن يكون معشوقاً، وحينئذٍ إمّا أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفاته أو شبهه. والأوّلان باطلان، فتعيّن أن يكون لنيل شبهه. ولما كان حركة الفلك أزليةً أبديةً فلا بدّ من أن يكون ذلك المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبّه به ذا كمالاتٍ غير متناهية. ولا يكون ذلك أمراً محسوساً أو متعلّقاً به كالنفس، فلا بدّ أن يكون عقلاً. فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدّمات التي ذكرت في الدليل لإبطال كونه محسوساً؛ لكن هذا جوابٌ بتغيير الدليل.

نعم! يمكن أن يقال: طلب المحسوس MA62/ إمّا للجذب من حيث الذات أو من حيث الأحوال، و يكون منشأه قوّة مشوقيةً شهويةً، وإمّا للدفع كذلك، و منشأه القوّة

الغضبية.

والحاصل إنّ طلب المحسوس إمّا ليكون وجوده مراداً أو لكون عدمه مراداً. و ما ذكره من المعرف و غيرها فمن قبيل الأول، لأنّ معرفة المحسوس و التشبّه به ناشئة من القوّة الشوقية الشهوية.

فإن قلت في دفع قوله: « و من الجائز أن تكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية »: إنّ القوى الجسمانية لا تقوي على تحريكات غير متناهية، و سيجي أن المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقيق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين الحركات المتوجّهة إليها؛

قلت: القوّة الجسمانية آلة و واسطة في الحركة لا محرّكة، و الدليل إنّما قام في الثاني دون الأول؛ و أمّا المحسوسات فيمكن أن يكون حصولها على سبيل التعاقب. نعم! يمكن أن يقال: ذلك المحسوس المتشبه به إنّ كان فلکاً آخر كان متحرّكاً و ننقل الكلام إليه و لا يتسلسل، و إنّ كان من العنصریات لزم استكمال العالي بالسافل.

و كذا يمكن دفع قوله: « لكن من الجائز أن يكون اتّصافه بها على التعاقب » بمثل ما مرّ آنفاً. و هو أنّ ذلك المتشبه الذي كان متّصفاً بصفات کمال غير متناهية متعاقبة إنّ كان فلکاً آخر ننقل الكلام إليه. و لا يجوز أن يكون جسماً عنصرياً أو ما يحلّ فيه، و إلّا لزم استكمال العالي بالسافل. و كذا لا يجوز أن يكون نفساً غير فلکي، إذ لا يكون لغيرها کمالات غير متناهية لاعلى سبيل الاجتماع و لاعلى سبيل التعاقب.

و كذا يمكن دفع /MB62/ قوله: « يجوز أن يكون هو المبدء الأول » بأنّ الحركات المختلفة بالنوع لا يكون للتشبيه بأمر واحد. غاية الأمر أنّ تلك الحركات على هذا التقدير تختلف قوّة و ضعفاً، و لكن تكون متشابهة لا مختلفة؛ فتأمل!

١٥/DB19/ الجواب عنه: إنّ أجزاء الفلك يتعيّن بعضها للقبطية و يكون ساکناً، و بعضها يتعيّن لكونه منطقة متحرّكة حركة سريعة و هو ما أقرب إلى المنطقة يكون حركته سريعة بالنسبة إلى ما هو أقرب إلى القطبين. فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها إلى طبيعة الفلك أو هيولاه لأنّ طبيعة الجميع و هيولاه واحد، فلا بدّ من استنادها إلى الأغراض و التشبّه

بمعشوقه. نعم ! يمكن أن يقال: الموجود ليس إلا متحرّكاً واحداً هو جرم الفلك و حركة واحدة قائمة به، وكثرة التحركات و اختلاف أحوالها من السكون و الحركة و السرعة و البطؤ إنما هو بحسب الفرض و الاعتبار. غاية الأمر أنه اعتباري متحقّق في نفس الأمر بناءً على أن له منشأ انتزاع في الخارج. و كما أن وجود تلك الأجزاء بالفعل إنما هو بحسب الفرض فكذلك تلك الاحوال، و كما أن وجود الأجزاء مستند إلى علل و اسباب خارجة عن الطبيعة و الهوى فكذلك اختلاف أحوالها. و يمكن أن يقال: اختلاف تلك الأحوال مستند إلى التشخصات الوهمية لتلك الأجزاء؛ بل يقال: لعلّ تميّزها و تعيّنهما الوهمي بنفس تلك الأحوال.

١٦. MA63/ لو كان سببه اختلاف النفوس في القوّة و الضعف لزم تشابه الحركات و عدم اختلافها إلا في القوّة و الضعف، كالاختلاف في المشبّهات بهما على ما مرّ في الشرح حيث قال: « و الشيخ أبطل ذلك بأنّه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و الأقطاب، وإنّ أوجب قصوراً فإنّما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام، لا مخالفته».

[٢/١٣ - ٣/١٧٠] قال الشارح: و ذلك لأنّ كلّ قصدي يكون من أجله مقصود....

اراد أن كلّ قاصدٍ من حيث أنّه قاصدٌ يكون انقص وجوداً من مقصوده أي: ممّا يحصل مقصوده منه، لأنّ كلّ ما من أجله أي: أجل القصد فيه و الغرض منه شيء آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر القاصد من حيث القصد؛ و لا يجوز أن يستفاد الوجود الاكمل عن الانقص بأن يكون الأكمل يستكمل بالانقص.

و إنّما وجهنا هذا الكلام بهذا الوجه إذ لو حملنا على ظاهره يرد عليه: أنّه يلزم أن لا يحصل شيء بالقصد؛ فيلزم نفي الفاعل المختار، إذ الدليل جارٍ فيه بعينه.

١٧. حمل كلام الشيخ على أنّه نقضٌ اجمالي، و لهذا أورد عليه المنع حيث قال: «إنّ منع... إلى آخره. و لا يخفى عليك أن ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل! فما اورد عليهم لا يصلح للنقض الإجمالي أصلاً، و لا للمعارضة الاصطلاحية. نعم! يمكن حملة على المعارضة التقديرية أي: يصير كلام الشيخ معارضةً لو استدلل على ما ادّعوه، و

لعلّ كلام الإمام مبنيّ عليه.

والأظهر أنّ ما ذكره /MB63/ منعٌ ومناقضةٌ على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح: « ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك»، مع تسليم ما ذهبوا إليه حيث حمل كلام الشيخ على أنّه إذا جوّز كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل فليجوّز أن يكون أصل الحركة لأجله، /DB20/ مع أنّكم لا تجوّزونه!

١٨. دَفَعَ الشيخ أوّلَ كلام هؤلاء القوم بأنهم إذا جوّزوا كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالي مستكملاً بالسافل فيجوّزوا كون أصل الحركة لأجل نفع السافل بأن كان الحركة و السكون بالنسبة إلى حصول غرضه واستخراج كمالاته متساويان، واختيار الحركة لأجل نفع السافل.

واعترض عليه الإمام: بأنّ الحركة و السكون ليسا متساويين بالنسبة إلى غرض بناءً على ما مرّ أنّ غرضه التشبّه بالعقل باستخراج الاوضاع، وذلك إنّما يحصل بالحركة دون السكون.

أجاب عنه الشارح المحقّق - رحمه الله -: بأنّ من قال إنّ الحركة و السكون متساويان بالنسبة إلى غرض الفلك و جوّز السكون للفلك بالنسبة إلى غرضه في أصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبّه المذكور الذي لا يحصل إلّا بالحركة، وذلك لأنّ اثبات كون غرض الفلك التشبّه المذكور مبنيّ على أصلٍ قالوه في التجويز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكملاً بالسافل. فبعد فوت هذا الأصل والتجويز المذكور لا نسلم منهم كون غرض الفلك هو التشبيه الذي لا يحصل إلّا بالحركة. فصار حاصل كلامه - رحمه الله -: أنّه /MA64/ ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة و السكون بالنسبة إلى غرض الفلك في أصل الحركة، مع تسليم أنّه يطلب التشبّه منهم، بل ذلك إنّما يسلم منهم بناءً على أصلٍ قد قالوه في التجويز المذكور. فالحكم بالتسوية والتجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبّه لا في نفس الأمر و التسوية المذكور أمرٌ مقدّرٌ لازمٌ من تجويز كمٍّ لا واقعيٍّ.

ثمّ بعد الفراغ عن توجيه ردّ الشيخ عليهم المبنّي على ذهولهم عن الأصل المذكور قال: « فلا بدّ من المصير إلى الأصل المذكور»، و التنبيه له بقوله: « فالعلّة الداعية»... إلى آخره. و عند هذا ظهر أنّه لازيادة في كلامه - رحمه الله - أصلاً كما فهمه صاحب المحاكمات.

١٩. لا يخفى أنّ ما ذكره سابقاً: من أنّ الحركة محصّلة للكمال يقتضي تقدّم الحركة على الكمال و انفعال نفس الفلك عن المفارق؛ و قد صرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: « فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات؛

ثمّ سلسلة الأوضاع؛

ثمّ سلسلة التشبّهات؛

ثمّ سلسلة الإدراكات و الكمالات».

و ما ذكر ههنا يدلّ على أنّ حصول الكمال و انفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدّماً على الحركة؛ فبينهما تناقض!

و الجواب: إنّ حصول كلّ حركةٍ متقدّم على كمالٍ، و ذلك الكمال متقدّم على حركةٍ أخرى مترتبة عليه كما مرّ في تكملة النمط الثالث /MB64/ في الحركات الحيوانية: « إنّ حدوث كلّ إرادةٍ سببٌ لحدوث حركةٍ و حدوث كلّ حركةٍ سببٌ لحدوث إرادةٍ أخرى».

٢٠. الجواب: إنّ المراد الانقسام بحسب الفرض إلى أجزاءٍ يكون مجموعها /DA21/

غير متناهٍ بحسب المقدار، و هذا بخلاف المدرة. و توضيحه: إنّ المراد بعدم تناهي حركة الفلك بسبب العدة» أنّ يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات الغير المتناهية و المقادير المتساوية إذا كان عددها غير متناهٍ؛ فالمجموع الحاصل منها يكون مقدراً غير متناهٍ. و هذا بخلاف حركة المدرة، لأنّ انقسامها إلى الأجزاء الغير المتناهية إنّما هو على سبيل التناقض، و المركب من المقادير الغير المتناهية إذا كان انقسامه إليها على سبيل التناقض لا يلزم أن يكون غير متناهٍ؛ على ما ذكره الإمام في شرحه. و قد فصله بعض المحقّقين.

٢١. أقول في الجواب: إنَّ اتِّصاف القوة بالزيادة و النقصان إنّما هو بأحد الاعتبارات الثلاث، وإذا اعتبرت من حيث هي فلا يتَّصف بشيءٍ منها.
- والحاصل: أنّهما يعرضان الكمّ بالذات، و ماعداه إنّما يتَّصف بهما بالعرض و بواسطة ما هو كمّ بالذات إمّا المتَّصل كالزمان، أو المنفصل و هو العدد.
- إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ أراد بلزوم كون القوة الأولى أقوى من الثانية لزوم كونها أقوى منها في الشدّة فغير لازم، وهذا ظاهر؛
- وإنَّ أراد لزوم كونها أقوى منها في المدة، فانتفاء اللازم غير ممنوع؛ إذ لا معنى له إلّا كون زمان حركة القوة الأولى أزيد من زمان الثانية، وهذا ممّا لا شكّ فيه.
٢٢. فيه نظرٌ ظاهرٌ! لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الحركة إذا وقعت على خطٍّ مستقيم ثمّ انقطعت عنها إلى جهةٍ أخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الأولى مخالفةً للثانية في الميل و في الجهة، فلا يكونان متّحدين متّصلين فيكونان حركتين مختلفتين، إذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا.
- نعم! يمكن أن يُقال: الحركة الحافظة للزمان لعلّها حركةٌ دوريةٌ كحركة النقطة الجوّالة بأن ينتقل المتحرّك بهذه الحركة عن جهةٍ أخرى و عن سمتٍ إلى سمتٍ أخرى من دون أن يحدث الزاوية. لكن في صورة تحقّق الزاوية لا شكّ في تحقّق اختلاف الحركتين.
٢٣. فيه بحث! لأنّ هذا التوهّم فأنما يتمّ فيما إذا كان المتحرّك واحداً، و أمّا إذا كان هناك متحرّكات في آن انتهاء الحركة احدها لم يتحرّك الآخر فلا يلزم.
- فإنّ أجيب: بأنّه حينئذٍ لم تكن تلك الحركة متّصلةً واحدةً لاختلاف الموضوع، و ذلك يقدح في اتصال الزمان؛
- فمع أنّه لا دليل على أنّ الزمان من الأزل إلى الآن متّصلٌ واحدٌ، بل لعلّه مركّبٌ من قطعاتٍ كلّ واحدةٍ منها قابلٌ للقسمة؛ نعم! لا يمكن تركّبه من أجزاءٍ غير قابلةٍ للقسمة.
- نقول: بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفةً مطلقاً سواء كان هناك متحرّكٌ واحدٌ أو متحرّكات متعدّدة، من غير حاجةٍ إلى التمسك بأنّ بين كلّ حركتين مختلفتين زمان السكون؛ مع أنّه لم يثبت على ما استعرفه.

٢٤. فيه نظر! لأن من قال بأن الوصول زمني كان تحققه عنده موقوفاً على مرور الزمان. ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذوراً عنده.

فالصواب أن يقال: لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان أنياً بالضرورة. DB21/25. ههنا بحث! لأن كون الحدود بالفعل في صورتين مبني على أن اختلاف الأعراض الغير القارة كما النقض الأول، بناءً على أن التماس من الأعراض الغير القارة أو القارة كما النقض الثاني يوجب الانقسام والامتياز في الخارج؛ وقد عرفت في أول الطبيعيات ما فيه! ومع ذلك فيرد عليه: أنه لو صح ذلك لكان جارياً في حدود المسافة على ما ذكره الشيخ في النقض، لأن التماس في كل آنٍ بعداً آخر، فينقسم المسافة كما في الصورة الأولى. وكذا يجري في النقوض المنقولة عن الإمام؛ والتفرقة تحكم بحث! ثم أقول: التزام السكون في صورتَي النقضين على ما نقله عن الشيخ مكابرة صريحة، وكيف يصح أن يقال: إن متحركاً يتحرك في وسط سطح متصل واحد كان كله أبيض وتكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينهما سكون أصلاً! ثم إذا صبغ بعضه فحينئذٍ إذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون.

٢٦. لا يخفى على أحد أنهم كثيراً ما يسندون الأفعال إلى الآلات بالصدور عنها. ٢٧. فيه نظر! لأن زوال الوصول عبارة عن المفارقة، وهي لا تحصل إلا بالحركة و مرور الزمان. إلا أنه لا يمكن تعيين ذلك الزمان، فإن كل زمانٍ فرض فلا شك أن المفارقة حاصلة في أثنائه.

والحاصل: أنه لا يتحقق زمانٌ كان مبدأً للمفارقة بأن كانت المفارقة حاصلةً فيه لم تكن حاصلةً قبله، ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناءً على أن ليس لها أول حقيقي، لأن مسبوقيتها بالعدم ضروري، إذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك أنه لم تتحقق الحركة. ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان أن تكون المفارقة أمراً تدريجياً منطبقاً على مجموع الزمان منقسماً بانقسامه كالحركة بمعنى القطع. بل إنما يكون مثل الحركة التوسّطية، فإنها مع كونها غير منقسمة في امتداد المسافة موقوفٌ تحققها على مرور الزمان.

والحقّ أنّ الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنياً، واللاوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجياً؛ لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان، بل مثل الحركة التوسّطية. وإذا ثبت أنّ اللاوصول زمنيّ فلو كان الميل علّةً موجبةً له أي: مستلزماً، سواء كان فاعلاً مستقلاً أو جزءاً أخيراً، على ما يبتنى عليه كلامه كان زمانياً أيضاً لا محالة.

ثمّ لافرق بين كون الميل الثاني علّةً للاوصول وبين كون الميل الأوّل علّةً للوصول، فلو كان في الصورة الأولى علّةً مستلزماً كان في الثانية أيضاً كذلك، ويلزم حينئذٍ تخلف المعلول عن العلّة الموجبة؛ فليتامل!

فإن قلت: لما كان الميل علّةً للحركة على ما تقرّر فلو كان زمانياً ولزم تقدّم الزمان عليه، لزم تقدّم المعلول على علّته؛

قلت: كلّ أنّ يفرض بعد ابتداء الحركة يتحقّق الحركة والميل المحرّك، فكما لا يمكن فرض أنّ تحقّق فيه الحركة ولا يكون حاصلةً قبله، فكذا لا يمكن فرض أنّ تحقّق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلًا قبله؛ وتقدّم الميل على الحركة إنّما هي بالذات لا بالزمان. والحقّ أنّه إنّ أريد «بالميل» ما يبعد أو يقرب بالفعل فلا ينفكّ عن الحركة ويكون زمانياً مثلها، وإنّ أريد ما من شأنه ذلك كان متحقّقاً عند كون الجسم في الحيّز الطبيعي، مع أنّهم صرّحوا بعده فيه على ما ذكره المحاكم هنا.

٢٨. لم يزد حينئذٍ الجواب على إعادة ما أورد عليه السّؤال.

٢٩. DA22/ هذا تحقيق حسنٌ يندفع به ما أورده الإمام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بأنّه لا يتحقّق الميل حين وصول الجسم إلى الحيّز الطبيعي بأنّ الحاجر إذا وضع اليد تحته وهو على الأرض فقد يحسّ ميله.

٣٠. إنّما يلزم التنحيّ بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث أنّه مبعّد ومزِيل للمتحرّك، وحينئذٍ كان زمانياً لا محالة؛ بل لا بدّ من إن يعتبر أصل القوّة كما في الميل الموصل. وحينئذٍ امتناع اجتماع القوتين ممنوعٌ، لأنّ المحال توجّه الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين والقوّة من حيث هي غير موجبة للتوجّه إلى جهةٍ والتنحيّ

عن الأخرى، فحين اجتماع القوتين إنما يلزم توجه الجسم بالقوة إلى جهةٍ و التنحي عن مقابلها لا بالفعل، و ذلك غير محالٍ.

٣١. يمكن أن يقال: لعلّ زمان السكون للطافته غير محسوسٍ. و قد تقرّر هذا الإيراد في المشهور بأنّ الحجر المرمى إلى فوق حين نزول الجبل كان يسكن لامحالة؛ و يلزم سكون الجبل !

و يدفع: بأنّ الهواء الذي يتحرّك بحركة الجبل يمنع وصولها إليه؛ و لعلّه لهذا غير الإيراد إلى ما ذكره.

و يمكن دفع هذا الدفع: بأنّا إذا رمينا حبةً إلى جبلٍ و فرضنا أنّ آن وصولها إلى الجبل يميل إلى السقوط إذ لاشكّ في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها.

و قد يدفع: تارةً بأنّا نفرض حركة حجرٍ لا يحركه الهواء اللازم من الجبل؛ و يجاب: بأنّه حينئذٍ لا استحالة في المقاومة.

أقول: فيه نظرٌ ظاهرٌ ! لأنّ مقاومة الصغير للعظيم محالٌ سواءً كان التفاوت كثيراً أو قليلاً؛

و تارةً: بأنّ عدم حركة الحبة بحركة هواء الجبل أيضاً مستبعد؛ فتأمل !

و قد يجاب عن أصل السؤال بأنّ السكون آنّي و الحركة زمانيةٌ؛ و ذلك كما ترى ! بل الحقّ في الجواب أن يقال: الضرورات الطبيعية قد تجوّز الأمور المستبعدة كما في امتناع الخلا، فبالحقيقة سكون الجبل لازمٌ من ذلك لا من قوّة الحبة، و المحال هو الثاني دون الأوّل.

٣٢. و ذلك لأنّه جزءٌ لها لا صفةٌ و نعتٌ لها. و أنت تعلم أنّ المراد ليس هو الوصف النحوي.

٣٣. كلّ حدٍّ تنقطع إليه الحركة بالوصول إليه يصدق عليه أنّ الحركة متوجّهةٌ إليه قصداً و بالذات. و المراد من « التوجّه » المعنى الأعمّ، فلا مساهلة !

٣٤. أي: لم يذكر معه ما يدلّ على انتهاء المسافة بأن يقال: هي التي يقع بها الوصول، إذ بالوصول ينتهي المسافة على ما يشير إليه.

والحاصل: أنه لو لم يذكر حديث الوصول لم يثبت الموصل و ميل الموصل. وأراد « بالمقدمة المذكورة » في قوله: « فهو عكس المقدمة المذكورة »: ما ذكرها أولاً بقوله: « وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة ». وقوله: « وأي... »: تفسير لعكس تلك المقدمة؛ وهي التي أشار إليها الشارح في قوله: « وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي... إلى آخره. وتلك المقدمة هي التي ذكرها الشيخ والشارح أخذ عكسها وفرّع عليها بقوله: « فالحركة التي يقع » إلى آخره، ولا حاجة إليها.

و دلالة قوله: « هي التي يقع بها الوصول » على الحصر و المساوات من جهة أن « المبدأ » جمع معرّف باللام، فيفيد انحصار جميع أفراده في الخبر. والخبر معرفة. و « هي » ضمير الفصل، فيفيد كلّ منهما حصر الخبر في المبتدأ. و المساوات مرجعها الموجبتان الكلّيتان اللازمتان من الحصرين. وأشار بقوله: « لكن من الجائز » إلى أن كلام الشيخ قابل للتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه، لأن دلالة العبارة المذكورة على الحصر و المساوات بطريق المفهوم لا المنطوق على ما علم في موضعه. والاستدراك في البرهان إنما يرد على الشارح دون الشيخ.

و أنت تعلم أن الأمر في ذلك هيّن! /DB22/

٣٥. أقول في الجواب: إن الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقاً، بل إنّما ينفي الوصول بالفعل و أثبت الوصول بالفرض على ما صرح به. و يكفي الوصول بالفرض لنقض الدليل و جريانه، إذ لا شك أن بالحدود المفروضة يتحقّق الوصول الفرضي. و قد اعترف صاحب المحاكمات بورود النقض في المحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح؛ فلا غبار في كلام الشارح أصلاً.

٣٦. هذا حاصل الدليل على ما فهمه الإمام، و كان هو الحجّة المشهورة بعينها. و بنى الشارح الدليل على الميلين للتخلّص عن ورود و الاعتراض الذي كان متوجّهاً على الحجّة المشهورة. فعند شرح كلام الشارح لا يليق جعله حاصل الدليل؛ هذا.

٣٧. هذه صنعة الاستخدام معتبرة عند علماء البيان، و لا يلزم منه فساد من حيث المعنى؛ فتأمّل!

٣٨. يعنى عند زوال الوصول ينعدم أمران: أصل القوة، و كونها موصلةً. و ينفي بناء الدليل على انعدام أصل القوة حتّى لا يرد عليه ما مرّ من أنّ اللاوصول زمنيّ على ما أورده عليه الشيخ؛ و لا يبنى على زوال الوصول حتّى يرد. لكن يتوجّه حينئذٍ أن لا دليل على انعدام الميل و أصل القوة في زمان المفارقة، إذ كما أنّ القوة باقيةً حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها ؟!

لا يقال: مثل هذا يرد على التقرير الآخر؛

لأنّا نقول: بل لا يرد، لأنّ زوال الوصول ثابتٌ بالفرض.

ثم قال: « يمكن تتميم الدليل من غير حاجةٍ إلى اثبات انعدام الميل » حتّى يرد أنّه لم يثبت بعد.

٣٩. فيه نظر! لأنّ زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل الثاني و الميل الثاني إنّما يحدث في آن اللاوصول، على ما ذكره فالزمان الذي بين الآتين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الحجة المشهورة فما يرد على التقرير الأوّل يرد ههنا، إلّا أنّه سقط الترديد المذكور.

٤٠. استفاد كون الوصول مستمرّاً في الزمان من قول الشارح: « ذلك لأنّ الشيء إذا كان موصلاً في زمان... ».

أقول: مراد الشارح من « كون الشيء موصلاً في زمان » ليس هو الاتّصال الذي أشار إليه الشيخ و ذكر أنّه حاصلٌ في آن حتّى لزم من استمراره سكون المتحرّك الواصل و يلزم الدور؛ بل أراد بالإيصال ما يتناول تحصيل الوصول و تحصيل أسبابه كالحركة الأولى، فزمان الإيصال شاملٌ لزمان الحركة المنتهية إلى آن الوصول و لزمان بقاء الوصول و استمراره لو سكن، و لم يختصّ بالقسم الثاني حتّى يرد الدور. و إطلاق الألفاظ الدالة على الإيجاد و التأثير على تحصيل اسباب الوجود و الاثر متعارفٌ بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين. و لا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنياً و بين كون الإيصال بهذا المعنى زمانياً.

ثمّ إذا أثبت كون الميل الثاني يحدث في ظرف زمان الإيصال الذي هو الآن الفاصل

بين الزمانين وقد كان الوصول آنياً مقارناً للميل الأول وكان يمتنع اجتماع الميلين، يلزم تحقق زمان السكون بين الآتين على ما قرّره.

٤١. بينهما فرق؛ فإننا نحسّ من الحجر الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة، وهذا بخلاف الحجر المتحرّك إلى فوق، إذ لا يحسّ منه حين الحركة إلى فوق المدافعة إلى التحت.

نعم ! يتحقّق فيه مبدأ المدافعة والميل أي: الطبيعة الحجرية. والميل من الكيفيات المحسوسة، فلو كان موجوداً DA23/ حين الحركة لأحسّ به.

والحاصل: أنّ المراد من «الميل» هو المدافعة وعدم تحقّقها متوجّهةً إلى جانب التحت في الحجر المتحرّك إلى فوق مثلاً ضروري لا يمكن إنكاره.

و تفصيل الكلام: إنّ هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتّصال عنه، إنّ أراد أنّ المفارقة حصلت بهذا الميل أيضاً، فذلك باطل بما قرّره الشيخ في الشفا والنجاة حيث قال: « فإذا انصرف عن ذلك الحدّ فلا بدّ من وجود ميل آخر، لأنّ حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفان ونستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد »؛

و إنّ أراد أنّ المفارقة بميل آخر يجتمع مع الأول، ففيه: إنّ امتناع اجتماع الميلين قد مرّ وثبت وسبق أنّ فإن قلت: يمكن أن يقال في دفع كلامه أيضاً: بأنّا لا نقول بانعدام الميل بالمرّة، بل بانعدامه من حيث هو موصل، وذلك ممّا لا شكّ فيه؛

قلت: لو قرّر الدليل هكذا لورد عليه ما مرّ وهو: إنّ اللاوصول زمانيّ لا آنّي، فكذا اللاإيصال الذي هو لازم مساوٍ له، فتأمّل !

[١٨ - ٢ / ١٨٦ - ٣] قال الشارح: فكان اللاإيصال الذي هو معلوله أيضاً حاصلًا معه.

فيه بحث ! لأنّ تخلف اللاوصول عن اللاإيصال غير جايّز، كما أنّ تخلف الوصول عن الإيصال غير جايّز. فإذا كان اللاوصول غير موجودٍ في طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللاإيصال في هذا الآن مع الميل الثاني ؟ !

٤٢. هذا يتوجّه على كلام الشارح حيث عمّم ظاهراً وقال مطلقاً، لأنّ الأمر الموجود

ما لم يرد عليه أمرٌ يعدمه فإنه لا يزول. ولو خصّ بما نحن فيه فالظاهر أنه لم يتوجه.
٤٣. لا يخفى عليك أن طريان الضدّ مانعٌ عن وجود ضدّ آخر، فيكون داخلاً في وجود المانع، فلا يحسن المقابلة؛ فتدبر!

٤٤. أنت خبيرٌ بأنه لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الأوّل موجوداً فيه وأفتهمما لا يجتمان؛ فما ذكره تقريرٌ آخر، ولا يلزم الاستدراك في تقرير الشرح.
٤٥. بل الأمر بالعكس. وذلك لأنّ المتقابلين بالعرض كالضدين أخصّ من المتقابلين بالذات أي المتقابلين بالإيجاب والسلب، والأخصّ دالٌّ على الأعمّ دون العكس؛ هذا. أقول: الظاهر أن مراده - رحمه الله - : إنّ اجتماع المتقابلين بالذات أظهر فساداً وأشدّ محذوراً من اجتماع المتقابلين بالعرض، فحين يقال: لو اتحدّ الميل الموصل وآن عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم كان أظهر ممّا يقال: لو اجتمع آن الميل الموصل وآن الميل المزيل للوصول لزم اجتماع الميلين، وأنه محالٌ. وليس مراده: أنه أراد بالمتقابلين بالذات أي: الميل وعدمه المتقابلين بالعرض أي: الميلين، إذ لو كان مراده ذلك لينبغي أن يقول: لمّا كان عدم الميل الأوّل مستلزماً لوجود الميل الثاني دالاً عليه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني؛ فتأمل!

٤٦. كون عدم الآن دافعياً لا يثبت به مطلوب الإمام، إذ الدفعي بمعنى ما لا يكون تدريجياً بالمعنى المذكور وهو أن يكون هويةً اتصاليةً منطبقةً على الزمان. وذلك أعمّ من أن يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه أو يكون وقوعه في طرفه أيضاً.
ثمّ أبطل الشقّ الأوّل بقوله: « فإنّ كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن فلا بدّ من أوّل حصولٍ، لكن لا أوّل حصولٍ /DB23/ ما لم يكن حاصلًا فيه كما ذكره الشيخ، بل أوّل حصولٍ كان عدم الآن متّصفاً فيه بأنه حاصلٌ ». وهذا احتمالٌ آخر لم يذكره الشيخ وتعرّض له الإمام، وأثبت مطلوبه منه؛ لأنّه إذا تحقّق أنّ كان عدم الآن حاصلًا فيه يلزم تتالي الآتين بالضرورة، وإلاّ لو توسّط زمانٌ بين الآتين كان ذلك الزمان خالياً عن وجود الآن وعدمه؛ هذا خلف!

هذا هو كلام الإمام. وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده من عدم الحاجة إلى قوله: « فإنّ

كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن»، وكذا ما ذكره بقوله: «على أنّه ليس يلزم»... إلى آخره.
٤٧. وذلك لأنّه إذا كان اللاوصول كالحركة زمانياً لا يحدث في طرف الزمان كان
اللاإيصال كذلك لامحالة، لأنّ زوال الوصول لا ينفكّ عن زوال الإيصال؛ كما أنّ الإعدام
لا ينفكّ عن الإعدام.

أقول: فيه نظر! لأنّ مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللاإيصال وزوال الإيصال
ليس إزالة الوصول، بل بمعنى عدم الميل الموصل؛ فذكر الملزوم وأريد اللازم. وقد أشار
إليه الشارح المحقّق حيث قال: «وإنّما لم يذكر المحرك الثاني أعني الوارد المتجدّد لأنّ
الحجّة تتمشّي من غير ذلك، فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما، بل
لأنّ كلّ واحدٍ منهما يستلزم عدم الآخر». ولما كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع
مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني، وصرّح بأنّ مناط الحجّة
على ماقرّره الشيخ على وجود الميل الأوّل وعدمه، ومن المعلوم أنّ في كلام الشيخ لم
يذكر عدم الميل الأوّل صريحاً، بل إنّما ذكر زوال الإيصال الملزوم لزوال الميل الموصل.
فأوماً - رحمه الله - إيماءً لطيفاً إلى أنّ المراد من «زوال الإيصال» في عبارة الشيخ: «
زوال الميل الموصل وعدمه».

ثمّ لَمّا كان عدم الميل الأوّل إنّما كان بحدوث الميل الثاني وهو آتٍ، لأنّ الميل ليس
مما لا يوجد في ظرف الزمان كالحركة واللاوصول، فيكون عدم الميل الأوّل آنياً؛ لأنّ آن
حدوث الميل الثاني ينعدم الميل الأوّل. وحينئذٍ لا بدّ بين الآتين من زمانٍ هو زمان
السكون، إذ لا يتصوّر الحركة بدون الميل أصلاً. ويشبه أن يكون المراد بزوال الإيصال هو
وجود الميل الثاني، فلاحاجة إلى توسّط عدم الميل الأوّل؛ و صار حاصل الدليل: إنّ
الميل الموصل من حيث أنّه موصلٌ موجودٌ آن الوصول، الذي لاشكّ في أنّه آتٍ، لأنّه
يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المعدم له موجودٌ في آنٍ آخر. ولا يتتالي الآتان، فلا بدّ
من زمانٍ هو زمان السكون لامحالة.

فإن قلت: لعلّ وجود الميل الثاني وعدم الميل الأوّل كعدم الآن المتوسّط بين المبدأ و
المنتهى ممّا لم يتصوّر وجوده في طرف الزمان، فإنّ ذلك لم يستدلّ عليه الشيخ ولا

الشارح؛ بل إنّما ذكر الشارح ذلك على أنّه مقدّمة مسلّمة؛ قلت: الميل الثاني لو لم يكن حادثاً في طرف زمان المفارقة فكيف تحدث منه المفارقة وحركة الرجوع والانعطاف؟!

والحاصل أنّنا نعلم بالضرورة أنّه متى لم يحدث الميل في طرف زمانٍ لم يصّر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه. وهذا هو الاعتراض الثالث من الإمام الذي نقله الشارح آخر الفصل، لكن لا بتوجيه الشارح، بل بتوجيه صاحب المحاكمات.

ثمّ لو كان الأمر على ما فهمه صاحب المحاكمات /DA24/ من أنّ اللاإيصال بمعنى زوال الوصول وكان في قوّة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ أيضاً حيث ظهر من اعتراضه على الحجّة المشهورة أنّ اللاوصول والمفارقة زمانيّ كالحركة. وفي تقرير حجّته صرّح بكون اللاإيصال آتياً، وكذا فيما سيجيء حيث قال: «إنّما يجب أن يقال: صار غير موصلي ولا يجب أن يقال على ما يقولون: صار مفارقاً»... إلى آخر ما قال هناك. ٤٨. إشارة إلى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة حدود الحركة.

هذا؛ وأنت خبيرٌ بضعفه بما مرّ أيضاً.

أقول: وأيضاً لا يخلو إمّا أن يستدعي حدود المسافة حدود الحركة، أو لا؛ فعلى الأوّل لا يرد المنع، وهو ظاهر؛

وعلى الثاني يكون حركةً واحدةً مستقيمةً. أمّا وحدتها فظاهراً؛ وأمّا استقامتها فلأنّ المراد «بالحركة المستقيمة» في عرفهم مطلق الحركة الآتية، لا ما وقع على خطٍّ مستقيم. نعم! يمكن أن يقال: كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا يستلزم تناهي المسافة حتّى يلزم بطلانها لجواز أن يكون الحافظ للزمان حركةً دوريةً، كحركة الشعلة الجوّالة.

وأنت تعلم أنّه لا يحتاج في هذا الإيراد إلى كون الحركة واقعةً على سطح مربعٍ أو مثلثٍ، بل لو وقع على سطحٍ مستديرٍ كان أظهر. فعلم أنّ كلامه مبنيٌّ على الغفلة عن هذا الإيراد، بل بنائه على التزام تحقّق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركةً واحدةً

٤٩. تفصيله: إنّ قلّة المعاوقة في الأصغر يوجب أن تكون حركته أسرع من حركة

الأعظم. وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان، وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة، وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية؛ ففيما نحن فيه إن كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة، وإن كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة أن انقطاع الزمان أو المسافة ملزومٌ لانقطاع الحركة، وإن كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فتنتقطع الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها.

وأقول: فيه نظرٌ بعدُ! وهو أن ازدياد عدد الدورات إنما يستلزم انقطاع الأقل دورة إذا كان الاختلاف واقعاً في الجانب الغير المتناهي، ولم لا يجوز أن يكون التفاوت والاختلاف وقع في أثناء الحركة بأن تكون بازاء دورة واحدة من البطيئة دورات متعددة من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع؟! ضرورة أن دورات الأولى أنقص من الثانية بكثير. مع أنه لا يلزم الانقطاع، لأن بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع. متصلةً. وهذا بعيدٌ عن

٥٠. يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ أن ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محالٌ مطلقاً سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي أو في الجانب المتناهي.

أما الأول فظاهر؛

وأما الثاني فلأننا إذا طبقنا الجانب المتناهي من أحدهما على الجانب المتناهي من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي. وأما إذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج، فإن كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلاً بالضرورة، وإلا فلا يلزم بطلانه.

أقول: فيه بحث! لأن بطلان الأول إنما يكون بالانطباق، والانطباق الوهمي لو كان كافياً في ظهور الخلف في الأول فيكفي /DB24/ في الثاني، بأن نطبق الطرف المتناهي من أحدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج؛ هذا.

ويمكن أن يقال في الأول بكون الانطباق متحققاً بحسب الوجود في نفس الأمر،

فإنهما يوجدان متطابقين هيهنا بدون تعملٍ منّا، بخلاف الثاني؛ فتدبر فيه؛
وهيهنا كلامٌ آخر؛ وهو أنّ الحركة والزمان الممتدّين غير موجودين في الخارج، إنّما
وجودهما في الخيال؛ والبرهان كما دلّ على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في
الخارج يدلّ على امتناع وجوده في الخيال أيضاً، فليس ثمة حركة غير متناهية ولا زمان
غير متناهٍ يظهر بالتطبيق انتهائه.

تأمل في هذا المقام، فقد بقي بعدُ خبايا في زوايا!

٥١. بل بنائه على ما تقرّر أنّ العناصر يوجد فيها ميلٌ مستقيمٌ، ويمتنع اجتماع الميل
المستقيم والميل المستدير إذا كان كلُّ منهما طباعياً وقد مرّ ذلك. والأجسام منحصرةٌ
في الفلكي والعنصري، فإذا لم يكن المتحرّك بالحركة الدورية جسماً عنصرياً فلا بدّ أن
يكون جسماً سماوياً.

٥٢. لا يخفى أنّ ما مرّ هو أنّ الحركات المتعدّدة بالفعل لا يحفظ الزمان، فالمراد
«بالحركات» هيهنا ما يكون تعدّدها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتّصل، فلاتناقض
أصلاً.

٥٣. هذا الجواب على تقدير صحّته مشترك بين الدليل وبين صورة النقض، لأنّه إذا لزم
من اتّفاق الجزء والكلّ في المهيّة تشابهه له في التأثير عند انفصاله عن الكلّ بناءً على أنّ
اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير والانفعال.

وإن قيل: لعلّ اتصاله بالكلّ شرطٌ للانفعال كذلك؛

نقول: الاتصال شرطٌ للتأثير، وإلاّ فما الفرق؟ وكذا الكلام في كونها آلةً واسطةً.

٥٤. وكذا النفوس الأرضية النباتية والحيوانية.

٥٥. في هذا الجواب نظرٌ وتأملٌ! لأنّهم صرّحوا بأنّ صدور بعض الافاعيل من النفس
لا يتوقّف على المادّة، وجعلوا كثيراً من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل. وفي
الحديث: «إنّ العين حقٌّ!». ونسبوا هذا التأثير إلى النفس بدون مدخلة البدن؛ ولهذا قال
بعضهم: العقل ما لا يتوقّف شيءٌ من أفعاله على المادّة، والنفس ما يتوقّف أفعاله على
المادّة في الجملة بمعنى الإيجاب.

وأما قوله: «العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها»؛
فجوابه: أنه فرق بين ما يكون المادة محلاً لتأثير الفعل كما في هذه الصورة وبين
ما يكون آلة لفعله، كما نفوه. وأيضاً: لا شك أن للنفوس الكاملة تأثيرات بعد المفارقة عن
البدن، ولهذا يحصل للزائرين لهم ما لا يحصل لغيرهم.

أقول: ويمكن دفع النظر الأول والثاني بما تقرّر عند المشائين من أن النفس إنما
تحدث بحدوث البدن؛ وبما ثبت عندهم من أن النفس مهية نوعية، وأن المهية النوعية لا
يتكثّر إلا بتكثّر المادة على ما مرّ مراراً. لكن اثبات هذين الأصلين مشكّل؛ فتأمل!

٥٦. الأصوب أن مرادهم «بالمنشور» ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع
طرفاها المتقابلان، فإن هذا المعنى هو المناسب للحلق والدوف؛ فتأمل!
٥٧. هذا الكلام حقّ بناءً على أن يراد بالآين النسبة إلى ما هو المكان بمعنى السطح، أو
بمعنى البعد الموجود أو الموهوم.

لكن حينئذٍ يتوجّه اشكالٌ، بيانه: أنهم صرّحوا بأن المتحرّك بالعرض ليس له حركة
أخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرّك بالذات، بل ليس ههنا سوى حركة واحدة
قائمة بالسفينة /DA25/ مثلاً، وإِنما نسبت إلى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازاً.
وعلى ما حقّقه تكون ههنا حركتان، أحدهما ناشئة عن ذات المتحرّك وهي حركة
السفينة، وتسمّى بالحركة بالذات، وثانيهما غير ناشئة من ذات المتحرّك بل عن ذات ما
يجاوره وتسمّى بالحركة بالعرض. وكلتاها قائمتان بما نسبت إليه حقيقةً. ويكون
بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت وإثباتها فيه دون العروض على ما هو
المشهور.

ولا يبعد أن يقال: إن القوم حيث حكموا بأن ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة
حقيقة تنسب إلى جالسها بالعرض أرادوا «بالحركة»: الانتقال بما يسمّى مكاناً لغةً أي: ما
يعتمد عليه المتمكّن مسامحةً، لظهوره وعدم الاختلاف فيه. ثم بعد تحقيق المكان و
الحركة الأينية يظهر حقيقة الحال؛ وله نظائر كثيرة في كلامهم.

وقول صاحب المحاكمات: «إنّ الجالس ينتقل عن مكانه»، أراد به المكان المصطلح،

فلا منافاة.

فإن قيل: لا يكفي للحركة الأينية تبدل المكان فقط، بل لابد أن يكون ذلك التبدل صادراً من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطير الواقف في الريح الهابة؛ قلت: تحقيق مهية الحركة يقتضي أن يكون إذا كان شيء ما بحيث إذا فرض كل أن في أثناء تغيير حاله كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركاً في تلك المقولة. و أما كون ذلك بفعله أو بفعل غيره فلا تقتضيه مهية الحركة؛ فتأمل!

٥٨. فيه بحث! لأن كون الحركة بالذات لا يقتضي أن يكون مبدء الحركة قائماً بذلك المتحرك. ألا ترى أن الرامي إذا رمى سهماً لم تكن الإرادة قائمة بالسهم، مع أن السهم كان متحركاً بالذات لا بالعرض؟!

فالصواب أن يقال: لابد في المتحرك بالذات من أن يكون الميل قائماً به حقيقة، وفي الحجر المذكور لم يكن الميل إلى موضع إرادة الحامل موجوداً فيه لوجود الميل فيه إلى السفلى على ما يحسسه الحامل؛ وقد تقرّر امتناع اجتماع الميلين المختلفين.

٥٩. فيه إشارة إلى أن السكون في قول الشارح: «أو سكوناً» إن لم يكن فضلاً ليس هو الحقيقي، بل السكون المقابل للحركة الإضافية أي: السكون المحسوس، لأن الحس إنما أحس بالحركة والسكون من جهة الإحساس يتجاوز عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه، وأما تجاوزه عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه. و لو حمل السكون على السكون الحقيقي لاشكّل الأمر في إقامة الكواكب المتحركة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الأفلاك.

و ربما يجاب عن الإشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين، والسند بأننا إذا فرضنا أن شخصاً كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بأن كان مصلوباً من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدميه فلا شك أن ذلك الشخص كان ساكناً بالضرورة مع أن حاله مثل حال ما فرض كونه متحركاً على خلاف السفينة حركة مساوية لحركتها، بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة لا تتحرك بحركته، ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لا أنه يتحرك حركة

مخالفةً. والظاهر أنَّ هذه مكابرةٌ ممنوعةٌ.

ثمَّ على الجواب الثاني يندفع الإيراد عن القائلين بأنَّ المكان هو البعد بالصورة المذكورة، إذ لاشكَّ أنَّه لا يتبدَّل بعد الشخص مع أنَّه كان متحرِّكاً، وهو ظاهرٌ دون الأوَّل؛ لأنَّه كان متحرِّكاً حركةً حقيقةً على ما هو المفروض، فيجب تبدُّل مكاني حقيقةً، وليس كذلك؛ فتأمَّل جدًّا. /DB25/

بل الحقُّ في جواب هذا الإيراد أن يقال: حركة الشخص على خلاف السفينة إنَّما يسلم على أن يكون حركة في المكان اللغوي أي: ما يعتمد عليه الشيء، وأمَّا حركته حركةً أينيةً فغير ممنوع.

٦٠. فيه نظر؛ لأنَّه إنَّ أراد بكون وجود المحويِّ واجباً مع وجوب الحاوي معيَّةً ذاتيةً فلزومه ممنوعٌ؛ إنَّما يلزم ذلك لو وجب في المتلازمين أنَّه إذا أوجب أحدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبته. وليس كذلك، ضرورة أنَّ المعلول الأوَّل لا يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كلُّ معلولٍ بالنسبة إلى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها تلازمٌ ولم يكن واجباً في مرتبتها. وإنَّ أراد المعية الزمانية فبطان اللازم ممنوعٌ؛ كيف و في زمان وجوب الحاوي وجب وجود المحويِّ إذا كان الحاوي علَّةً موجبةً له كما هو المفروض.

والحاصل: أنَّ معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم للزمان؛ أي: لم يكن زمانٌ ينفكُّ فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضي ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة وإلا لم يتحقَّق التلازم بين المعلول وعلته؛ فتأمَّل!

٦١. فيه نظر، لأنَّ المراد من كلمة «إذا» إنَّ كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلَّم، لكن قوله: «فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحويِّ بعد»، إنَّما المراد منه بعدية وجوب وجود المحويِّ عن وجوب وجود الحاوي بعديةً بالذات لا بالزمان، لأنَّ تقدُّم العلة على المعلول إنَّما هو بالذات فلا منافاة بين تقدُّم عدم الخلأ على وجوب وجود المحويِّ بالذات وكونه معه بالزمان.

والحاصل: أنَّ عدم وجوب المحويِّ إنَّما يلزم بحسب المرتبة لا في الزمان، وهو

بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل إنَّما يستلزم بحسب الزمان، وإنَّ كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهرٌ.

٦٢. إذا كان معيَّة الملزوم لا يستلزم معيَّة اللازم على ما اعترف به فمعيَّة وجوب عدم الخلاء مع وجوب الحاوي كيف يستلزم معيَّة وجوب المحويّ أيضاً مع وجوبه؟! على ما قال في التقرير الأوّل في الجواب عن النقض. وكذا كيف يتمّ ما ذكره بقوله: «إذ يكفي أن يُقال... إلى آخره».

والحاصل: أنَّ هذا المنع كما يدفع السؤال الَّذي ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقريرين وادّعى تمامه وصحّته!

٦٣. الجواب عنه: إنَّ خلق عدم الحاوي كأنَّ انتفاء الخلاء لازماً له، ووجود الجسم الَّذي كان محويّاً لو وجد الحاوي وكان داخلأفيه ليس له مدخلٌ في استلزامه لعدم الخلاء، بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق. وعدم الخلاء إنَّما يكون لازماً لعدم الحاوي فقط، حتّى لو كان في هذا التقدير أي: تقدير عدم الحاوي لو كان الجسم المفروض أنّه محويّ معدوماً بقي عدم الخلاء بحاله. بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الأمور الموجودة حين هذا التقدير إلى عدم الخلاء في كون الجميع أموراً متحقّقةً مقارنةً لامرٍ ضروريٍّ هو عدم الخلاء على السواء؛ ومن المعلوم أنَّ جميع تلك الأمور ليست مستلزماً لعدم الخلاء. و أمّا عند وجود الحاوي وملئه له لو لم يتحقّق المحويّ يلزم وجود الخلاء، فعدم الخلاء يلزم وجود المحويّ من حيث كونه محويّاً يملأ مقعّره؛ فتأمّل! /DA26/

٦٤. يمكن تقرير الدليل بأنّه على تقدير كون الحاوي علّةً للمحويّ كان إمكان المحويّ في مرتبة وجود الحاوي، ولم يجب وجود المحويّ بعد، فلم يجب عدم الخلاء. لأن وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصوّر بانتفاء الحاوي والمحويّ معاً على هذا الفرض، بل إنّما هو بوجوب المحويّ مع الحاوي. فإذا لم يتحقّق الوجوب للمحويّ فلم يجب أيضاً عدم الخلاء، لأنَّ عدم الخلاء إنّما يتصوّر على وجهين بانتفاء الحاوي والمحويّ معاً، وذلك لا يتصوّر في المرتبة المذكورة في فرضنا هذا ويتحقّق المحويّ مع الحاوي. فإذا انتفى الأوّل على ما بيّنا انتفى الثاني أيضاً، لأنَّ وجوب المحويّ ووجود المحويّ ووجود مفقود

في هذه المرتبة. ففي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلأ ولا يكون عدمه واجباً؛ هذا خلف! وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه ولا يرد النقض بصورة كون المحوي معلولاً لعلّة أخرى غير الحاوي، إذ إمكانه في تلك المرتبة لا يوجب إمكان الخلأ على ما قرّرنا أنّه يلزم إمكان الخلأ إذ إمكان العلة هي الحاوي؛ فتأمل!

٦٥. هذا أيضاً منه يشيّد أركان ما أوردنا عليه؛ فتأمل!

٦٦. قد عرفت ما عليه!

٦٧. يمكن دفع الإشكال على تقريره حيث قال: «المراد بالوجوب الوجوب في الجملة أعم من أن يكون بالذات أو بالغير وبالإمكان صرف الإمكان المقارن للعدم» بأن يقال: المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة، ولا شك أنّ عدم الخلأ ملزومٌ لمصاحبٍ للمحويّ المعين الموجود، وإن كان ممكناً بحسب ذاته أن يتحقق عدم الخلأ بمحويٍّ آخر بدله، لكنّه غير موجودٍ، وهذا ظاهرٌ. لكن هذا التقرير قد علمت أنّه لم يتمّ.

ثمّ أقول في دفع الإشكال عن التقرير الذي قرّره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات والإمكان بالذات بان يقال: على تقدير كون الحاوي علّةً لهذا المحويّ المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق إمكان ذلك المحويّ بلاشبهة. فنقول: كذلك يتحقق في تلك المرتبة إمكان مطلق المحويّ اللازم لعدم الخلأ، إذ لو تحقق وجوب مطلق المحويّ في تلك المرتبة فإمّا بالذات وهو ظاهر البطلان، لأنّ المحويّ من الممكنات وليس واجباً بالذات في مرتبة أصلاً؛ وإمّا بالغير، فإمّا أن يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علّته، هذا خلف؛ وإمّا أن يكون أمراً آخر، فذلك الأمر لا يخلو: إمّا أن يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد، فيرجع الكلام إلى ما ذكرنا؛ أو في ضمن فردٍ آخر، فيلزم اجتماع المحويّين في داخل الحاوي وهذا ملزومٌ لتداخل الأجسام؛ وإمّا أن يقتضي لا في ضمن فردٍ؛ فإمّا أن يقتضي بشرط الإطلاق والإيهام فيلزم تحقّق المبهم في الخارج؛ وإمّا أن تقتضي المطلق لا بشرط شيءٍ وتحقّقه في ضمن المحويّ المعين فيكون المحويّ المعين من حيث أنّه معيّن معلولاً للحاوي؛ وإمّا من حيث الذات، فكان معلولاً للغير. وبه يثبت الاحتياج إلى علّةٍ غير الحاوي ويتمّ المطلوب بضمّ أنّ المحويّ ليس علّةً

للحاوي.

و بوجهٍ أخصر: إمّا بالذات /DB26/ وهو محالٌ؛ وإمّا بالغير، وهو الحاوي فيلزم ما ذكرنا؛ وإمّا غيره وهو خلاف الفرض، إذ المفروض إنّ علّة المحويّ هو الحاوي ليس إلّا؛ فتأمّل!

٦٨. يمكن أن يقال: ليس مقصود الشارح أن في التقدّم بالطبع لابدّ أن يستلزم المتأخّر للمتقدّم والمحويّ ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات، كيف وكون المتأخّر مستلزماً للمتقدّم مشترك بين التقدّم بالطبع و التقدّم بالعلية ؟ !
فإن قيل بجواز التعدّد في العلل المستقلّة؛ قلنا بجواز التعدّد في العلل الناقصة.

فإن قلت: لو تعدّد العلل الناقصة كان العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك بين الخصوصيات، فلم يتعدّد العلّة الناقصة حقيقةً بخلاف صورة تعدّد العلل المستقلّة، إذ لا يمكن أن تكون العلّة المستقلّة للمعلول الشخصي أمراً كلياً مبهماً لما تقرّر أن فاعل الواحد بالعدد لابدّ أن يكون واحداً بالعدد؛

قلت: تعدّد العلل المستقلّة كما جاز أن يكون بتعدّد الفاعل نفسه كذلك جاز أن يكون بتعدّد الشرط وغيره أيضاً، وحينئذٍ كان العلّة الفاعلية وإن كان واحداً معيّناً لكن الفاعل منضماً إلى شرطٍ ما أمراً كلياً، ولا محذور فيه. مع أن تعدّد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوّزه الشيخ. ولو لا مخافة الاطناب لأوردناه.

و تمام تحقيق ذلك يُطلب من حواشينا على التجريد.

و نرجع إلى المقصود؛ ونقول: مقصود الشارح إنّ عدم العكس وهو عدم استلزام المتقدّم للمتأخّر معتبرٌ في مفهوم التقدّم بالطبع، وههنا لم يتحقّق ذلك؛ لأنّ الحاوي ليس علّةً يمكن تحقّقه بدون المحويّ، وإلّا لزم تحقّق الخلاً. وهذا هو الفرق المشهور بين التقدّم بالعلية و التقدّم بالطبع، لا ما حمل عليه كلام الشارح !

وأقول: لكن يرد عليه أنّ هذا الاستلزام ناشٍ من خصوصية المادّة، وذلك لا ينافي كون التقدّم بالطبع كما في تقدّم الجزء الصوري.

٦٩. بل هذا عين الجواب! إذ لا يتمّ الجواب إلّا به. لأنّ السائل أخذ كون مامع المتأخّر متأخراً، والجواب ليس إلّا منع هذا.

٧٠. الجواب عنه: إنّ الشارح - رحمه الله - لم يقصد بدفع النقض إتمام الدليل الذي ذكره الإمام، ولهذا قال: «أمّا تعليله المذكور فباطل»، فإنّ الاستدلال الذي ذكره الإمام كان باطلاً عنده. لكن لما كان ما ذكره الإمام في مقام نقض التعليل الذي ذكره كان إيراداً على الشيخ أيضاً، حيث قال بقيام الصور العلمية بذاته - تعالى؛ وذلك ينافي ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلاً قابلاً بالقياس إلى شيء واحد أراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض من الشيخ. فلو أجعري مثل ذلك في الدليل الذي أورده الإمام من عند نفسه ويلزم اختلاله وبطلانه فلا يضّر الشارح، بل كان مؤيداً لما ادّعاه من بطلان التعليل الذي أورده؛ هذا.

ثمّ لما كان التردّد DA27/ في النقل الذي ذكره الإمام عن الشيخ ضعيفاً لأنّ ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحاً فيما فهمه الإمام ونقل عنه، على ما سيظهر، ولهذا أورد هذا الإيراد على الشيخ الشارح هناك، وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنده ولهذا لم يجب عنه هناك قال: «على أنّ الحقّ في ذلك ما سنذكره أي: في تحقيق علم الواجب: أنّه ليس بارتسام الصور فيه، بل بارتسام جميع الصور في العقول؛ وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور».

٧١. على هذا لا يرد ما قيل في المشهور في الصور القائمة بمواد الأجسام أنّه لا يلزم من كون المادّة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور أن يكون للوضع التابع للمادّة مدخل في ذلك الصدور، ولو سلّم أنّ للوضع مدخلاً فيها فلا يلزم أن يكون ذلك وضعاً بين مادّتها وبين ما يؤثر فيها. وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها أي: النفس إنّ اللازم كون فعلها موقوفاً على الجسم الذي هو آلتها. ولا يلزم من مجرد ذلك أن يكون بمشاركة الوضع أي: وضع ذلك الجسم.

ثمّ اعلم! أنّ المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع أنّه بمدخلية وضع لمادّة تلك الصورة القائمة ومادّة جسم يتعلّق به الصورة الغير القائمة أي:

البدن بالقياس إلى ما يؤثر فيه.

هذا إذا كان التأثير في الجسم المجاور؛ أما إذا كان التأثير في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذي كان من قبل المادة القائمة به كافية. وأما قولهم: «لابد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه»، فيتناول تلك الصورة أي: صورة كون الصور المؤثرة حالة في المادة، بل في الجسم؛ غاية الأمر إن وضع كل واحدة بالقياس إلى الأخرى هو وضع الأخرى بالقياس إلى الأولى، فإن كون أحدهما حالاً فيه بتمامه وسارياً فيه وضع له بالقياس إليه. كما أن كون الآخر محلاً له أيضاً وضع له بالقياس إلى الحال فيه. وأما قول صاحب المحاكمات: «ولاشك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لمّا ليس بجسم و شيء من الهيولى والصورة ليس بجسم»، فمراده أن الصورة ما لم يصير جسماً لم يحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الفرض إذ حصول الجزء متقدّم على حصول الكل. وأما تأثير النفس في آلتها وجسمها فيتوقف أيضاً على قوى قائمة بتلك الآلة، ولهذا قال الشارح: «لكن النفس إنما جعلت خاصةً بجسم بسبب انفعالها من حيث هي نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه... إلى آخره.

وعلى ما قرّرنا ظهر صدق قول الشارح حيث قال على الإطلاق: «فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع».

٧٢. لم يثبت فيما مرّ إلا أن النفس لا يكون معلولاً أولاً حتّى يصدر عنه أول الأجسام بناءً على أن فعله يتوقف على الجسم، فيلزم الدور. أما أنها بعد أن تقارن بدنها ويتعلّق بها فلا يجوز أن يصدر عنها الجسم فلم يثبت، فلا يصحّ قوله: «فاذن يثبت أن كل جسم لا يكون علته إلا العقل». ولعلّ مراده: أنه يثبت أن تأثير النفس إنما يكون بمشاركة وضع بين جسمها وبين ما يؤثر فيه، فلو صدر عنها جسم و صدور الكل مسبوق بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم، والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين غيرها أصلاً. لكن لو كان مراده ذلك لينبغي أن يذكر النفس مع الصورة DB27/ و الهيولى.

ونقول: إن هذا الدليل يدلّ على أن علة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى ولا الصورة و

لا النفس، ولم يفعل كذلك؛ بل ذكر النفس مع الجسم والواجب؛ والأمر فيه هيئاً!
 ٧٣. معنى قول الشارح: «فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود»: إنَّ فعلية الماهية في نفس الأمر بعد وجودها، وإنَّ كان بحسب اعتبار العقل كان الأمر بعكس ذلك.
 أمَّا الأوَّل فلما تقرَّر في المشهور إنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرُع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، والثبوت هو الوجود، فكون الإنسان إنساناً متفرِّعاً على كونه موجوداً في نفس الأمر؛

و أمَّا الثاني: فلانَّ عند اعتبار العقل كان الأمر بالعكس، لأنَّ العقل يتصوَّر المهيَّة معرَّاةً عن جميع ما يغيرها، ثمَّ يصفها بالصفات من الوجود وغيره؛ وذلك لأنَّ المهيَّة من حيث هي ليست إلَّا هي. وهذا مذهب بعض من أفاضل المتأخِّرين، وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه. وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه؛ لأنَّ القول بكون الشيء إنساناً متأخِّراً عن كونه موجوداً بحسب نفس الأمر ولا يقتضي مغايرة الإنسانية للوجود في الخارج العيني. ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول: قد صرَّح الشيخ بتقدُّم الطبيعة لا بشرط شيءٍ كالجنس على الطبيعة بشرط شيءٍ كالنوع مع تصريحه في مواضع باتِّحادهما خارجاً، وذلك على أن يكون التقدُّم الذاتي راجعاً إلى الأحقيَّة ظاهرٌ. وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب إذ يجوز أن يكون وجوداً واحداً وكان أحد الطبيعتين به أحقَّ من الآخر.

والحاصل: أنَّ التغيرات بالاعتبار يكفي للتقدُّم الذاتي.

٧٤. ليس الإمكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للمهيَّة بالفعل إلى المهيَّة حتَّى يتأخَّر عن الوجود أي ثبوته للمهيَّة، وكذا الوجوب. والحاصل: أنَّ ليس المراد كون مفهوم الإمكان والوجوب مع الوجود حتَّى يقال أنَّهما متأخَّران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة؟ بل المراد اتِّصاف المهيَّة بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفةً للمهيَّة؛ وكون ذلك متأخِّراً عن الاتِّصاف بالوجود غير ظاهر.

نعم!، يتوجَّه أنَّهما بهذا الاعتبار متقدِّمان على الوجود؛ أمَّا الإمكان فلما تقرَّر فيما سبق أنَّه علَّة للافتقار والافتقار متقدِّمٌ على الإيجاد المتقدِّم على الوجود؛ وأمَّا الوجوب

فلما تحقّق أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ هذا.
و أمّا توجيه جعل التعقّلين في ثلاثة المراتب و تارةً في ثانية المراتب فهو أنّ الصفات
ينقسم قسمين:

أحدهما: ما يكون تابعاً لنفس المهيّة ولا يقتضي ذاتهما تابعيتها للوجود إلّا من جهة
أنّ المهيّة فرضت تابعة للوجود و الامكان. و الوجوب من هذا القبيل، إذ لا توقّف لهما
على الوجود؛ بل إنّما توقّفهما على المهيّة الموصوفة بهما؛

و ثانيهما: ما يكون تابعاً للوجود و تابعيتها للمهيّة لو كانت فإنّما هي على تقدير كون
الوجود تابعاً للمهيّة و التعقّل، و العلم من هذا القبيل. فعلى تقدير جعل المرتبة الأولى
للوجود وقع التعقّل مع نفس المهيّة في المرتبة الثانية و الوجوب و الامكان التابعان للمهيّة
دفن في المرتبة الثالثة. و على تقدير جعل المرتبة الأولى للمهيّة كان الأمر بعكس؛ هذا.
فإن قلت: التعقّل صفة زائدة للمهيّة كانت متأخّرة عنها بالضرورة؛

قلت: تعقّل الذات عين الذات و ليس صفة زائدة على الذات على ما مرّ و سيشير إليه
الشارح. و أمّا تعقّل الغير فيمكن أن يقال: تعقّل المبدأ الأوّل بالعلم الحضوري، فيكفي فيه
حضور الواجب و وجود العقل، و ذلك لا يتوقّف على ارتسام صورة حتّى تتأخّر عن
المهيّة الموصوفة بها.

و الحاصل: أنّ تعقّل العقل المبدأ الأوّل لا يتوقّف على أمر متأخّر عن وجود المبدأ و
وجوده، بل لا توقّف له إلّا عليهما؛ فلا يلزم تأخّره عن المرتبة الثانية.

فإن قلت: الوجوب و الامكان كما كان صفة للمهيّة فكان صفة للوجود أيضاً على ما
صرّح به الشارح، فلا بدّ من تأخّرهما عنه أيضاً؛

قلت: الكلام في الوجوب و الامكان الذي من صفة الذات بالقياس إلى الوجود. أو
نقول: لعلّ انّصاف الوجود بهما بالعرض موصوفهما الحقيقي نفس المهيّة.

و بما قرّرنا و حقّقنا يظهر ذلك التميّز بين الصحيح و الفاسد ممّا ذكره صاحب
المحاكمات عند قوله: «و الأنسب»؛ فتأمّل ! /DA28/

٧٥. لا يخفى على أحد أنّ توقّف الشيء على الإضافة و النسبة إمّا باعتبار أنّ الخارج أو

نفس الأمر ظرف نفسه محالٌ باعتبار أن الخارج أو نفس الأمر ظرف وجودها. فعلى الثاني لاشك في توقّفها على وجود الطرفين ضرورة توقّف وجود النسبة على وجود الطرفين. و على الأوّل كان يتوقّف على وجود المنسوب إليه بالضرورة في ظرف الاتّصاف. وأمّا وجود المنسوب فيقتضيه أيضاً، لكن لا يلزم أن يكون ظرف الاتّصاف وهذا ممّا صرّح به الشيخ في «إلهيات الشفا» عند بيان «أنّ المخبر عنه لا يكون معدوماً مطلقاً». فيقتضي وجود أمر آخر غير المبدأ الأوّل مع أنّ حال إيجاد الصادر الأوّل لم يتحقّق أمرٌ غير الذات وغيره. وأمّا عدم المانع فالتوقّف عليه باعتبار أنّ الخارج مثلاً ظرف نفسه، وكون الخارج ظرف نفس العدم لا يقتضي كون شيءٍ ممّا موجوداً؛ هذا في الاضافة.

و أمّا في السلب فقد ذكر بعض المحقّقين أنّ ليس مرادهم العدم الصرف و النفي المحض لأنّه لا يوجب تكثراً في ذات الفاعل، بل ما يكون عدم ملكة؛ و حينئذٍ يقتضي وجود المسلوب بالقوّة أي: قوّة وجوده، فيقتضي أمراً موجوداً. و الحاصل أنّه حينئذٍ لم يكن موجوداً غير المبدأ. و ذلك الصادر إمّا في الخارج و هو ظاهرٌ، و إمّا في الذهن، لأنّ علم المبدأ عين الذات و لا تكثّر في ذاته لا باعتبار الجزء و لا باعتبار الوصف.

و أمّا الجواب عن النقض بالاعتبارات في العقل، فهو إنّ صفات العقل ليست عين ذاته البتّة، فيمكن أن يكون طرف الاضافة موجوداً في العقل بوجودٍ علمي. و أيضاً يجوز أن يكون طرفاً الاضافة موجودين في الخارج على هذا التقدير و كان أحدهما المبدأ الأوّل و الآخر العقل؛ بخلاف ما إذا كان العلّة هي الواجب، إذ لا تكثّر حينئذٍ في الخارج أصلاً.

٧٦. الجواب عنه ظاهرٌ، إذ العلّة البعيدة ليس له مدخلةٌ و تأثيرٌ في المعلول بوجهٍ من الوجوه، و المعتبر في الإبداع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانفي مدخلية غير الفاعل في إيجاد الفاعل.

أقول: نعم! يمكن أن يقال: قد مرّ أنّ إيجاد العقل الأوّل العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير و تعقّله لذات المبدأ الأوّل، فلم يكن التأثير غير متوقّفٍ على غير الفاعل، و هو المعتبر في الإبداع على مقتضى تفسيره. اللهم إلّا أن يخصّ الغير بالموجود الخارجي؛ فتأمل!

[٥١/ ٢- ٢٥٦/ ٣] قال الشارح: فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادّة. أراد «بمقتضى تلك الطبيعة»: الحركة المستديرة على ما أشار إليه بقوله: «يشارك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة». وفيه إشارة إلى أنّ معاونة السماويات في وجود المادّة العنصرية من جهة حركاتها، وصرّح به الشارح في قوله: «يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويات مادّة». وإنّما كان كذلك لأنّ نفس طبيعة الخامسة أمر ثابت غير متجدّد الاحوال، فلا يكون كافية في استناد أمر غير ثابت متجدّد الاحوال إلى أمر ثابت غير متجدّد كالعقل.

ثمّ لما كان علوم العقل علوماً فعليةً و سبباً لوجود معلوماتها في الخارج عنايته لها، كان ارتسام صور العالم الأسفل في العقل على سبيل التفصيل؛ كما أنّ ارتسام عين تلك الصور في المادّة على أن تكون المادّة منفعلّة عنها. /DB28/

[٥٢/ ٢- ٢٥٨/ ٣] قال الشارح: فلا يجب أن يختصّ به مادّة دون مادّة إلّا الأمر آخر يرجع إليها.... هذا الكلام يقتضي أن يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادّة سبباً للاختلاف في تأثير المؤثر فيها؛ وما ذكره سابقاً عليه يقتضي عكسه فيدور و ذلك حيث قال: «إذا خصّص المادّة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم أو بواسطة منه فجعلها على استعداد خاصّ بعد العام».

و الجواب: إنّ قبل كلّ تأثير جديد استعداد و قبل كلّ استعداد حادث تأثير جديد... و هكذا؛ و هو يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصحّ صدور الحادث عن القديم على ما مرّ مراراً.

[٥٢/ ٢- ٢٥٨/ ٣] قال الشارح: فصار من حقّها أن يفيض الصورة الهوائية عليها.

الفرق بين «الاستعداد» و «الاستحقاق»: إنّ «الاستعداد» لا يجمع الفعل بناءً على أنّ القرب و البعد لا يجمع الوصول، و هو الفعل؛ بخلاف «الاستحقاق»، فإنّه يجمع الفعل و

يبقى معه.

و أيضاً: «الاستعداد» جعلوه من أقسام الكيف و قالوا بوجوده في الخارج، بخلاف الاستحقاق؛ فتأمل!

[٥٢ / ٢ - ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: ثم قال: إن ذلك ليس بسديد عند التفطيش، لأنه يقتضي أن يكون....

فيه نظر!

أما أولاً: فلأن ذلك منقوض بما مرّ حيث قال الشارح: «فإذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعونة الحركات السماوية مادةً فيها رسم صور العالم الأسفل»، فإن ذلك صريح في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادة، فلا بدّ من زمانٍ لم يكن المادة موجودةً لتقدّم الحركة عليها، فيلزم حدوث المادة. وكذا ينتقض بما مرّ من الشارح من أن إسخان الشمس وغيرها صار سبباً لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية، ثمّ يحصل منها المركّبات. وذلك لأنّ بعض المركّبات كالانواع المتوالدة التي لا يتحقّق فردٌ منها لا من بني نوعه قديم، وقد صرّحوا بذلك مع أن إسخان الشمس كان متقدّماً عليها بالزمان، إذ إسخان الشمس إنّما كان بالتدرّج لأنّه حركة للجسم العنصري من باب الكيف. وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك المركّبات، لأنّ المزاج إنّما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرّحوا به وهو متقدّم على المركّب، فيتقدّم على الأنواع المتوالدة. وأما ثانياً فبالحلّ وهو أنّ اللازم ممّا ذكر خلوّ المادة عن كلّ صورةٍ صورةٍ شخصيةٍ لا خلوّها عن جميع الصور.

والحاصل: أنّ المادة في كلّ زمانٍ متصورةٌ بصورةٍ مسبوقَةٍ بحركةٍ مخصوصةٍ، وقبل تلك الحركة المخصوصة والصورة المعيّنة صورة أخرى وحركة كانت سبباً لنقصان تلك الصورة، وهكذا وكذا في الامثلة؛ فتأمل!

[٥٣ / ٢ - ٢٦٢ / ٣] قال الشارح: لافرق عندهم بين المبدأ الأوّل وبين العقول المجردة في نفى

الفعل....

نفي الفعل عنهما بتوسط الآلة كالبدن بالقياس إلى النفس ظاهرٌ عنهما، وأمّا نفي تأثيرهما في المادّة بإفاضة الصورة عليها فلا دليل عليه. ونفي توقّف فعل العقل على المادّة على ما ذكروا في الفرق بين النفس والعقل بهذا المعنى أي: بمعنى أنّ فعل العقل لا يتوقّف على الآلة، لأنّ فعله لا يكون موقوفاً على المادّة أصلاً. كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات إنّما هو من العقل عندهم؟! ولهذا سمّوه «بواهب الصور». ومن المعلوم أنّ العقل في هذا التأثير كما كان علّة فاعليّة كانت المادّة علّة قابليّة وقد مرّ ذلك في هذا المبحث بعينه.

وبما قرّرنا ظهر أنّ ما ذكره الإمام في الجواب: من أنّ فعله - تعالى - ليس بالمادّة محلّ نظر!

نعم! كونه ليس بالآلة مسلّم.

والحاصل: أنّه فرق بين كون المادّة آلة للفعل واسطة DA28/ في وصول تأثير الفاعل إلى منفعله، وبين كونها علّة قابليّة محلاً للتأثير. والمنفي عن الواجب والعقل هو الأوّل، والمثبت في السؤال هو الثاني، فلانقاة.

٧٧. قد مرّ ما يدفع ذلك، فلانعيده.

ومحصّله: أنّ النفس قد يفعل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيراً من المعجزات والكرامات من هذا القبيل. وأيضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الأبدان كما يشاهده أهل الزيارات للمقابر وذوات النفوس القدسية، ومعلوم أنّ ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن، بل النفس أكثر أفعالها بالآلة بخلاف العقل. وأيضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من إلهيات الشفا في التقسيم إلى العقل والنفس كلاماً بهذه العبارة: «وإنّ كان مفارقاً ليس جزء جسم، فإمّا أن يكون له علاقة تصرف في الأجسام بالتحريك ويسمّى نفساً، أو يكون متبرّئاً عن المواد من كلّ جهة ويسمّى عقلاً. انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ العقل لا يتوقّف ذاته ولا فعله على المادّة أصلاً، بل الجواب الحقّ ما تحقّقه من الفرق بين كون المادّة آلة وبين كونها قابلة.

أقول: وكذا يرد على قوله: «وَأَمَّا الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ فَلَا وَسْطَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَوَّلِ مَعْلُولَاتِهِ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ أَوَّلٌ»: أن ليس كلام الإمام في الصادر الأول، بل قال: إنَّ ما تنسبونها أنتم إلى العقل لم يكن منسوبةً إلى الواجب - تعالى - بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها، فما ذكره ذهولٌ عن مقصود الإمام.

أقول: بل الجواب عنه ما قد حقَّقه الشارح من أن ليس مرادهم إنَّ العقل هو الفاعل الحقيقي، بل الفاعل بالحقيقة هو الله - تعالى - و ما سواه من قبيل الشروط. إلَّا أن يُقال: مقصود السائل أنَّ لاجابةً إلى وساطة العقل أصلاً، بل يكفي الواجب مع تلك القوابل المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى؛ فتأمل!

٧٨. يمكن أن يقال: اختلاف نفس القابل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك القوابل سبباً لاختلاف حيثياتٍ متكرِّرةٍ في الفاعل، فإنَّ الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغائرٌ لنفسه من حيث مقارنته للقابل المعين الآخر؛ هذا. و أنت خبيرٌ بأنَّ ذلك نظير تغاير الحيثيات الاعتبارية، بل هذه الحيثيات غير ممتنع على الله - تعالى -.

و أمَّا اعتراضه الآخر، فجوابه: إنَّ الشيخ لم يحكم حكم الجزم بأنَّ صدور الصور عن العقل الأخير، بل ذكر ذلك على سبيل الأولى والأخلق. وقد مرَّ نظيره مراراً. والله أعلم!

النمط السابع
في التجريد

النمط السابع

[٣/٢٦٣-٢/٥٦] كالصور^١ المعدنية.

أول مراتب العود^٢: الأجسام البسيطة الفلكية و العنصرية، لأنها مركبة من الهيولى و الصورة^٣، فهما متقدمتان عليها؛

ثم: مرتبة المركبات، فإن العناصر إذا تركبت يحصل لها مزاج؛ فأولها: المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه،

ثم: مركب آخر ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرك^٤ في جميع الجهات أي: النمو و هو النبات؛

ثم مركب آخر ذو مزاج و صورة^٥ و يتحرك في الجهات بالإرادة و الإحساس^٦، و هو الحيوان؛

ثم: مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك إدراك الكليات، و هو الإنسان. و له مراتب إلى العقل المستفاد، فالنفس الإنسانية في آخر المراتب لتصير^٧ عقلاً، لكن لافعالاً للكمالات بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال، و لهذا سمي عقلاً

٣. ج، س: الصورة و الهيولى.

٦. م: بالإحساس.

٢. م: عود.

٥. م: - و.

١. م: الصور.

٤. ق، خ: يحرك.

٧. ج، س: تصير.

مستفاداً. وظاهرُ أنَّ الشرف في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ أي: الأشراف في مراتب البدو بإزاء الأخس في مراتب العود [١]. ثمَّ إنَّ الشرف في مراتب البدء يتناقض إلي الهيولى كما أنَّ الخسَّة في مراتب العود تتناقض إلي العقل المستفاد. وعلَّم من هذا الكلام أنَّ هذه المراتب إنَّما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لبحسب الوجود، فلا تظنَّ أنَّ المعدن أقدم وجوداً من الإنسان، بل إنَّما قدم في مراتب العود^١ لآلئه أقلَّ شرفاً منه.

[٣/٢٦٤-٢/٥٦] قوله: ولما كانت النفس الناطقة.

يريد أن يستدلَّ على بقاء النفس بعد الموت.

و تقريره: أنه قد ثبت أنَّ النفس الناطقة^٢ التي هي محل^٣ الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات. فإذا فسد البدن فقد^٥ فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أنَّ العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

وفيه نظر! لأنَّ الجوهر العقلي إنَّ كان^٦ علة تامَّة لها لزم قدمها لقدمه، وإنَّ كان^٧ علة فاعلية و توقَّف وجودها على حدوث البدن فلمَّ لم يتوقَّف^٨ بقاؤها على بقائه؟ كالنفس، و إنَّ كان مجردة إلاَّ أنَّها متعلقة بالبدن لجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها؛ فإذا انتفى انعدمت^٩.

والحاصل أنَّ البدن ما كان موجوداً، وكذا النفس ما كانت موجودة، ثمَّ وجد البدن و النفس، ثمَّ ينعدم البدن. فلا يخلو إمَّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا. فإنَّ لم يكن له دخل^{١٠} في وجودها^{١١} أصلاً^{١٢} فلمَّ لم يوجد النفس قبل البدن؟ وإنَّ كان له دخل^{١٣} في وجودها فلمَّ لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتَّى إذا انعدم انعدمت؟!

- | | | |
|------------------|---------------------------|--------------------------|
| ١. س : العدد. | ٢. س : - يريد... الناطقة. | ٣. م : محال. |
| ٤. ج : فلا. | ٥. م، ق : - فقد. | ٦. م : كانت. |
| ٧. م : كانت. | ٨. م : يتوقَّف. | ٩. م : انتفت. ج : تعدمت. |
| ١٠. م، ق : مدخل. | ١١. ج : وجود النفس. | ١٢. م : - أصلاً. |
| ١٣. م : مدخل. | ١٤. س : - لم. | |

واعلم! أنَّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الإمام. وزاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي: الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة. وذلك مع كونه غير منطبقٍ على المتن مستدرِكٌ في الاستدلال [٢]، فإنّ المطلوب ليس إلّا^١ بقاؤها بعد الموت؛ وتجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك. وكذلك قوله: «أشار بقوله: الّتي هي موضوعٌ ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها»، فإنّ الحكم المذكور^٢ ليس إلّا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلّا إيماءً إلي سبب هذا^٣ الحكم. وكذا قوله: «على وجهٍ لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إلى الجسم»، فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهومٍ من كونها ذات آليّة في الجسم، وهو ظاهرٌ.

[٣/٢٦٦٢/٥٦] قوله: ليس بمناقضٍ لإسناد حفظ/JA43/المزاج.

ذكر في النمط الثالث أنّ النفس حافظة للمزاج و المزاج كيفيةٌ متشابهةٌ في الجسم، فحفظ المزاج إنّما يتمّ بسبب الجسم، فيكون الجسم أيضاً حافظاً ولكن بالعرض. وأيضاً فساد المزاج إنّما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم حفظٌ ما للمزاج، وهذا هو الذي ذكره الشارح.

[٣/٢٦٦٢/٥٧] قوله: تبصرة.

التبصرة جعل الأعمى^٤ بصيراً، كما أنّ التنبيه جعل النائم يقظاناً. وإنّما عبّر عن هذا الفصل بالتبصرة^٥، إشارةً إلي أنّ البحث المورد فيه أوضح من الأبحاث في^٦ التنبيهات، لأنّ^٧ ما ينسب الغافل عنه^٨ إلي العمى يكون أوضح لامحالة ممّا يُنسب الغافل عنه إلي النوم. وإنّما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهي لأنّه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره، ولا شبهة أنّ حال ذاته^٩ أقرب وأوضح بالنسبة إليه من حال غيره.

٣. م: ذلك.

٢. م: الأحكام المذكورة.

١. م: - الآ.

٦. م: + حال.

٥. م: + و.

٤. م: الشيء.

٩. م: - هو بيان ... ذاته. + ذلك.

٨. م: منه.

٧. ج: س: فإنّ.

قال الإمام: لما بيّن^١ بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء^٢ تعقلها لمعقولاتها^٣، لأنّ القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقليّة، وهما موجودان بعد فساد البدن. ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير أصلاً وجب حصول الأثر، فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن ههنا سؤال: وهو أن يُقال: هب! أنّ القابل هو النفس والفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوز أن يكون تعلّق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلّة على أنّ النفس في تعقلها غير محتاجة إلى شيء من الآلات البدنية^٤.

وقال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدّم أن النفس باقية بعد خراب البدن [٣]، فالآن كرّر ذلك وزاد عليه أنّ كمالاتها الذاتية باقية أيضاً، فإنّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة^٥ الاتصال بالعقل الفعال لا يضرّها في بقائها، ولا في بقاء كمالاتها الذاتية. أمّا الأوّل فلبقاء علّتها وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، وأمّا الثاني فوجود الفاعل والقابل.

فكان^٦ سائلاً يقول: هب! أنّ الفاعل والقابل موجودان، لكن لم لا يجوز أن كانت^٧ الآلات المفقودة آلات لها؟ وحينئذٍ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.

أجاب: بأنّها ليست آلات لها، بل غيرها كما علمت في النمط الثالث أنّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد في الإيضاح بإيراد أربع حجج.

وأقول: بناء^٨ عدم مضرّة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، يدلّ على أنّ المطلوب ليس إلّا بقاء التعقّلات ببقاء الفاعل والقابل، فإنّ بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال^٩، وأمّا المنوط به بقاء التعقّلات. فالفصل الأوّل في بقاء النفس، والثاني ليس إلّا في بقاء عاقلتها كما ذكره الإمام.

وأما خلط الشارح في كلّ من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب!

وفائدة هذا^{١٠} الاستشهاد جودة الفاعلية إمّا بحسب التمرّن، أو بحسب التجربة، أو

١. م: تبين.	٢. م: بقاء.	٣. م: + بعده.
٤. م: المعدنية.	٥. م: ق: تلك.	٦. ج: وكان.
٧. ق: + مكوّن.	٨. م: + على.	٩. م: + بالعقل الفعّال.
١٠. ج: هذه.		

بحسب القوة.

أما التمرّن فكما إذا^١ أحسّ بشيءٍ مراتب متكرّرة حصلت^٢ للحسّ هيئته تمرينيةً يدرك^٣ بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعاً؛

و أما التجربة فكما إذا كان لشيءٍ واحدٍ جزئيات متعدّدة وحصل للحسّ بتلك الجزئيات شعوراً وتكرار حسّي^٤، فكلّ جزئي هنا عرض عليه كان أجود احساساً به؛ وأما بحسب القوة فظاهراً، لأنّ القوة كلّما تكون أقوى يكون فعلها أجود. فمراد الشيخ بالكلال هيئنا الاختلال^٥ في قوّة التعقّل عند اختلال البدن، لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرينية والتجريبية وان^٦ لم يختلّ في سنّ الانحطاط. والاستشهاد^٧ بقوى الحسّ والحركة يدلّ على ذلك، فإنّ قوّة الحاسة^٨ يختلّ في سنّ الانحطاط حيث لا يكون الشيخ^٩ أحدَ بصرأ وسمعاً؛ ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرّن والتجربة. فمعنى الكلام أنّ تعقّل النفس لو كان بالآلة لضعفت قدرة النفس على التعقّل عند ضعف الآلة كما تضعف قوّة الإحساس في سنّ الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية. وليس المراد أنّ تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرّنها، فإنّ الإحساس بالآلة والتجارب و التمرّنات الحسية^{١٠} باقية.

[٣/٢٦٩-٢/٥٨] قوله: اشتغل بنفي وهم يُمكن أن يعرض هيئنا.

وهو أنّ الإنسان في الآخر سنّ الشيخوخة قد يصير خرفاً وينقص^{١١} عقله، فقد اختلّت قوّة التعقّل باختلال الآلة، فيكون التعقّل بالآلة.

والجواب: أنا قلنا: لو كان التعقّل بالآلة لاختلّ باختلال الآلة واستثنينا^{١٢} نقيض التالي وهو منتجٌ لنقيض المقدّم، وأنتم استثنيتم JB43/عين التالي، وهو لا ينتج أصلاً. ثمّ إنّ الإنسان في آخر العمر ربّما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه،

- | | | |
|-------------------|----------------------|------------------|
| ١. م: ان، | ٢. م: حصل. | ٣. م: مدرك. |
| ٤. س، ج: احساس. | ٥. م: الإخلال. | ٦. م: فإنه. |
| ٧. م: فالاستشهاد. | ٨. م: القوة الحساسة. | ٩. ق: - الشيخ. |
| ١٠. س: - الحسية. | ١١. م، ج: فينقص. | ١٢. م: فاستثناء. |

وذلك لا يدلّ على أن لا تعقل له في نفسه. أمّا إذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة، دلّ ذلك على أن له تعقلاً في نفسه^١.

واعلم! أن الوهم لا شك أنه معارضة في الدليل المذكور، ولعلّ الشيخ قرّرها بأن تعقل النفس لو كان بالآلة لاختلّ قوّة التعقل باختلال البدن^٢، لكن قوّة التعقل يختلّ في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة. وحينئذٍ يتوجّه أن يجاب بأن استثناء عين التالي لا ينتج؛ لكن قوله: «و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلالٌ يجب أن لا يكون له فعلٌ بنفسها» [٤] يدلّ على أن تقرير الوهم أن يقال: لو^٣ عرض لقوّة التعقل اختلالٌ مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة، لكن الملزوم حقٌّ كما في آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. وحينئذٍ لا يتوجّه حلّه المذكور؛ بل وجهه منع الملازمة بناءً على أن اختلال فعلٍ في صورة لا يدلّ على أن لا فعل له في نفسه.

و تقرير كلام الشارح ههنا أن يُقال: حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالآلة، لأنّه لا يختلّ باختلال الآلة. فنحن نعارضة ونقول: التعقل بالآلة لأنّه يختلّ باختلال الآلة^٤. ومن البين أنّه لا يمكن جوابها لعدم انتاج^٥ استثناء عين التالي. فهو شرحٌ لا يطابق المتن!

[٣/٢٧٠-٢/٥٨] قوله: قال الفاضل الشارح.

اعتراضه: أنا لانسلم أنّه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم^٦ من كلال الآلة كلالٌ في التعقل، وإنّما يلزم إن لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقياً إلى سنّ الانحطاط. وهو ممنوعٌ، لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقل حدّاً معيناً^٧ من اعتدال الآلة، وذلك الحدّ يكون باقياً في سنّ الانحطاط، والنقص إنّما يرد على الزائد على ذلك القدر، ثمّ إذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سنّ الانحطاط اختلّ التعقل، وهذا كالقوّة الحيوانية أعني: قوّة الحسّ والحركة في الأعضاء، فإنّها باقية من أوّل العمر إلى

٣. م: له.

٢. م: الآلة.

١. م: أمّا... إذا نفسه.

٥. م: انتاج.

٤. م: يختلّ بالآلة.

٦. م: لزمه.

٧. م: حدّ معين.

آخره. والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقي والزيادة والنقص إنما يرد على الزائد، ولورود النقص على ذلك الحدّ المعتبر^١ لا تبقى القوة الحيوانية.

فإن قيل: بقاء الحدّ المعتبر من الاعتدال لا يوجب إلا بقاء القوة العقلية على حالها، لكننا نرى أنها يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة. فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن؟! فإن القوة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلها صار في هذه الحالة^٢ أكمل.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار الشارح بقوله: «ثم إنه حمل الازدياد في الكهولة^٣... إلى آخره. ومحصل هذا الاعتراض نقضان: تفصيلي وإجمالي؛ أما التفصيلي فهو: منع اللازمة؛

أما الإجمالي فهو أن يقال: القوة الجسمانية^٤ الحيوانية بدنية، فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضاً من اختلال البدن اختلال القوة العقلية^٥، وليس كذلك؛ لبقائها إلى آخر العمر.

و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة، وهي: إنك^٦ قد سمعت أن كمال النوع ما يحصل له بالفعل. ثم لا يخلو إما أن لا يتم ذلك النوع إلا به، أو لا يكون كذلك. والأول هو الكمال الأول كالقوى، وما تترتب من الكمالات على الكمال الأول هي الكمالات الثانية. إذا تقرّر هذا^٧ فنقول: القوة الحيوانية تطلق تارة^٨ على الكمال الأول، وهو القوة التي بها^٩ تستعدّ الأعضاء للحسّ والحركة، وتارة على الكمال الثاني، أي: استعداد الحسّ والحركة وحركة النبض والنفس إلى غير ذلك ممّا يستند إلى القوة الحيوانية. والصحة أعني: اعتدال المزاج لها عرض يتحدّد بطرفي افراط وتفریط. ومزاج البدن يمكن أن يكون على حدود ذلك الاعتدال، وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص أي: يكون على حدّ هو^{١٠} أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره، أو أبعد. ولا شك أن الكمالات الثانية

٣. م: الكهول.

٢. م: الحال.

١. م: المعين.

٦. م: أنت.

٥. م، ج: الحيوانية.

٤. ج، س: - الجسمانية.

٩. م: بها.

٨. م: تارة.

٧. س: ذلك.

١٠. م، س: - هو.

يزداد و ينقص بحسب ازدياد^١ الاعتدال و تنقيصه، بخلاف الكمال الأول فإنه ثابت لا يتغير، فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً فإنّ تغير الشرط يوجب تغير المشروط، فلا يعتبر فيه إلاّ الحدّ الواحد من الصّحة التي^٢ لا يقبل الزيادة /JA44/ و النقصان.

و أمّا الكمالات الثانية فلمّا كانت تختلف^٣ بالزيادة و النقصان فشرطها لا يمكن أن يكون حدّاً واحداً من الاعتدال، وإلاّ لما اختلفت^٤ بالزيادة و النقصان؛ بل يكون شرطها الصّحة القابلة للزيادة و النقصان. فالقوة الحيوانية التي نقض بها^٥ الإمام إن كان المراد بها المعنى الأول فليس النقض وارداً لأنّ الكلام في الكمالات الثانية - وإن كان المراد المعنى الثاني فلا ورود^٦ أيضاً لأنّ الكمالات الثانية تختلف باختلاف أحوال^٧ الآلات، كما أنّ آلات الحواسّ إذا كانت في الصّحة كان إدراكاتها كما ينبغي، وإن كانت في النقصان كان إدراكاتها كذلك. هذا هو الجواب عن النقض الإجمالي.

و أمّا عن النقض التفصيلي فأشار إليه بقوله: «و ظاهر^٨ أنّها لو كانت مقتضية...»، أي: التعلّلات كمالات ثانية و قد سبق أنّ الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف أحوال البدن، فلو كانت التعلّلات بالآلة البدنية فكلمّا كانت الآلة^٩ أعدل و أصحّ كانت التعلّلات أكثر و أقوم^{١٠} و يتناقض بحسب تناقض الاعتدال، و ليس كذلك.

و لمّا كان هذا الجواب مبنيّاً على مقدّمة مذكورة في جواب النقض الإجمالي فلهذا آخره^{١١} عنه، وإلاّ كان الترتيب يقتضي تقديمه.

و أمّا سؤال زيادة التعلّل في زمان الكهولة فظاهر الورود، لأنّه لمّا اعتبر في العقل حدّاً واحداً لا يتغير فوجب أن لا يتغير التعلّل إلى الزيادة، كما وجب أن لا يتغير إلى النقصان. و أمّا حمله على اجتماع العلوم فغير واقع، لأنّ الكلام في زيادة قوة^{١٢} التعلّل لا في زيادة الهيئة التمرّنية^{١٣} كما مرّ. هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ج : اشتداد، س : استعداد. | ٢. ق، ج : الذي. | ٣. س : مختلفة. |
| ٤. م : اختلف. | ٥. م : بها. | ٦. ج : يرد. |
| ٧. م، س : أحوال. | ٨. ق : فظاهر. | ٩. م : بالآلات. |
| ١٠. م : أقوى. | ١١. س : آخر. | ١٢. م : - قوة. |
| ١٣. م : - التمرّنية. | | |

و فيه نظر! أمّا أولاً فلأنّ قوله: «و الأول لا يحمل الزيادة و النقصان» ليس بشيء! لأنّ القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني [٥]، و هو دائماً في التحلّل و التزايد، فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ النقض باقٍ، لأنّه^١ غاية ما في جوابه أنّ الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الأولى أي: مبادي الكمالات الثانية - و هذا لا يدفع النقض، فإنّ للامام أن يقول: ما ذكرتم في الكمال الأول فهو قائم في الكمال الثاني، فإنّه لما جاز أن يكون المعترى في الكمال الأول حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني؟ [٦].

[٣/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: لا على ما يُستعمل في الخطابة.

لما كان الإقناعي قد يُطلق على الخطابة ذكر أنّ المراد من كون^٢ هذه الحجّة إقناعية ليس ذلك، لأنّ الخطابة لا تستعمل في الحكمة^٣؛ بل المراد منه حجّة مركّبة من مقدّمات لا يُحكم بها إلّا المسترشد الذي يلاحظ تصوّراتها بعين التحقيق و الإنصاف، و أمّا المجال فربّما يمكنه المنع. و الحجّة الإقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركّب إلّا من اليقينيّات، و يفيد اليقين.

[٣/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: و أمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل.

اعلم! أنّ المراد بالفعل في هذه الفصول^٤ ليس هو^٥ التأثير، بل هو أعمّ منه، فكأنّه هو معناه اللغوي، فإنّه قد أطلق الفعل على الإدراك و هو انفعال لأفعل. و تقرير الكلام ههنا^٦: أنّ أفعال القوى البدنية لا تخلو عن^٧ انفعال؛ أمّا القوى المدركة فلأنّ^٨ فعلها الإحساس، و هو التّأثّر من المحسوسات؛ و أمّا القوى المحرّكة فلأنّ تحريكها للغير لا يتمّ إلّا بتحريك الأعضاء و التحريك انفعال. و الانفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة^٩ المنفعل، فهو منه.

١. س: لأنّ.	٢. م: + أن.	٣. ق: الحكم.
٤. س: هذا الفصل.	٥. م: هذا.	٦. ق: هنا.
٧. م: من.	٨. م: فإنّ.	٩. ق، س: طبعه.

وأما قوله: «والفعل^١ وإن^٢ كان مقتضى الطبيعة» فهو جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ، وهو أن يقال: كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل و الانفعال إنّما هو من القوى و القوى الحائلة في الجسم لا تكون قاهرةً له ضرورة أن الحال في الشيء لا ينافيه؟! أجاب: بأن تلك الأفاعيل وإن كانت^٣ مقتضى القوى لكنّها ليست مقتضى طبائع العناصر التي تلتئم منها الموضوعات كالعين والأنف^٥ والأذن والجلد، فإنّ العناصر مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها. ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذي هو^٦ موقوف على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القوى و طبائع العناصر تنازعٌ دائماً، فيكون موجباً للوهن في الموضوعات و القوى أيضاً^٧. وللضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد إدراك الرائحة القوية، والصوت^٨ الضعيف بعد سماع الرعد، والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس، كأنّ الحسّ بطل بالضعف والوهن! واعلم! أنّ المدعى الذي قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالآلة. واللازم من هذه الحجة ليس إلا أن النفس ليست قوةً بدنية [٧]. ومن البين أنّه لا يلزم منها^٩ أن تعقلها JB44/ ليس بالآلة؛ فما هو المطلوب غير لازم.

[٣/٢٧٥-٢/٦٠] قوله: هذه حجةٌ ثالثةٌ.

حاصلها: أنّ القوة العاقلة تدرك نفسها وإدراكاتها وآلاتها، وكلّ قوةٍ لا تدرك إلا بالآلة لا تدرك نفسها ولا إدراكاتها وآلاتها، لامتناع أن يتوسّط الآلة بين الشيء و نفسه وبين الشيء وإدراكاته وبينه وبين آله؛ ينتج أنّ القوة العاقلة ليست قوةً لا تدرك إلا بالآلة. و يمكن أن يوجّه بقياس استثنائي، فيقال: لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا إدراكاتها ولا آلتها، لكنّها تعقل نفسها وإدراكاتها وجميع ما يظنّ به أنّه آلتها كالقلب والدماغ.

١. م. - والفعل. ٢. م. فإن. ٣. م. كان.
٤. م. طبيعة. ٥. م. كالأنف والعين. ٦. م. التي هي.
٧. م. - أيضاً. ٨. م. الصواب. ٩. ج، س: منه.

قال الإمام: هيهنا مطلوبان: أحدهما: أن القوة العاقلة غير جسمانية، والآخر: أن تعقلها ليس يتوقف على تعلّقها بالجسم، والحبّة المذكورة لا يفيد شيئاً منهما! أمّا الأول فلأنّ من الجائز أن تكون القوة العاقلة عرضاً حالاً في البدن، وتكون متعلّقة بنفسه وبسائر المعلومات و يعنى بهذا التعليق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والإدراك، فلا يجب أن تكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية. وأمّا الثاني فلأنّ إن سلّمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز أن يكون شرط^١ إمكان اتّصافها بالعلوم والتعلّقات تعلّقها بالبدن؟ وما ذكرتموه لا يبطله!

وأقول: قد تبين ممّا مرّ أن الأول ليس بمطلوب هيهنا^٢، فإنّ الكلام في تجرّد النفس سبق في النمط الثالث، وأمّا الثاني فالحبّة ظاهرة الدلالة عليه. غاية ما في الباب أنّها لا تدلّ على أن جميع التعلّقات^٣ ليس بالآلة، وهو غير مطلوب. والمطلوب ليس إلّا أن تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة [٨]، وقد دلّت الحبّة عليه.

وأما الشارح أعرض عن السؤال الثاني، وأجاب عن الأول بأنّ القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائماً، ضرورة أن وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها أيضاً موقوفاً عليه، وقد ثبت أن تعقلها بلا واسطة آلة^٥.

[٣/٢٧٦-٢/٦١] قوله: وهذه حبّة رابعة.

قدّم الشارح لبيانها أربع مقدّمات، وذكر في المقدّمة الرابعة أربعة أقسام لا حاجة في تلك الحبّة إلّا إلى^٦ قسم واحدٍ منها، وهو أن تعدّد أشخاص النوع بحسب تعدّد المواد. فباقي الأقسام مستدرّك.

وأما قوله: «وما يجري مجراها» فهي العوارض المادّية، فإنّ النفوس بعد المفارقة^٧ عن الابدان تبقى مع أنّها متحدة^٨ بالنوع، إلّا إنّما لما اكتسبت من البدن عوارض مادّية، تتمايز^٩ النفوس بها؛ هكذا سمعته.

٣. ق، س: التعلّقات.

٦. م: على.

٩. م: تميّز.

٢. م: هيهنا.

٥. م: الآلة.

٨. س: متحدّة.

١. ق: بشرط.

٤. س: - أمّا.

٧. م: مفارقتها.

فقلت: الدليل على وجوب تعدّد الموادّ هو أنّه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم هيّنها؛

فقيل: لا تأثير هيّنها^١؛ فإنّه باقٍ والباقي لا يحتاج إلى تأثير مجدّد^٢. وفيه نظرٌ ظاهرٌ! لأنّ مطلق التأثير هو الذي يحتاج إلى قابلٍ، لا التأثير على الابتداء. والصواب أن يُقال: المراد المادّة الجسميّة وما يجري مجراها المجرّيات لاشخاص العلوم.

ثم حرّر الحجة بأنّ القوّة العقلية لو كانت حالةً في الجسم^٣ لكانت إمّا دائمة التعقّل له أو دائمة اللاتعقّل، والتالي بقسميه باطل^٤؛

أمّا بطلان التالي فلأنّ الإنسان يتعقّل أعضائه في وقتٍ دون وقتٍ؛
و أمّا بيان^٥ الشرطية فلأنّها على ذلك التقدير لو تعقّلت في بعض الأوقات لكان^٦ تعقّلها لذلك الجسم بحصول صورته، وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لأنّ إدراك تلك القوّة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلة للإدراك والإدراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة. فيلزم اجتماع المثليين: أحدهما ذلك الجسم، والآخر صورته المعقولة. وهو محالٌ لاستحالة تعدّد الأشخاص النوعية من غير تعدّد الموادّ. وهذا القدر كافٍ في الاستدلال، لأنّ الأقسام^٧ لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوّة^٨ العقلية جسمانيةً إمّا أن يكون الجسم معلوماً دائماً، أو غير معلوم دائماً، أو معلوماً في وقتٍ دون وقتٍ.

وإذا^٩ بطل القسم الثالث كان أحد القسمين لازماً لا محالة. وحينئذٍ يكون قول الشيخ: «فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوّة المتعلّقة متعلّقة لآلتها... إلى قوله: أو لا يحتمل التعقّل أصلاً» مستدركاً^{١٠} لا دخل له في الاستدلال [٩].

ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل أن يقال: لو كانت القوّة العقلية منطبقةً في جسمٍ كانت إمّا دائمة التعقّل له، أو دائمة اللاتعقّل له، لأنّ القوّة العقلية إنّما يتعقّل ذلك^{١١}

١. س. - فقيل ... هيّنها. ٢. م. إلى تجديد مؤثّر. ٣. س. : جسم.
٤. م. باطل بقسميه. ٥. س. : بطلان. ٦. م. : كان.
٧. م. ق. : الانقسام. ٨. م. : العلة. ٩. م. : لما.
١٠. ق. : مستدرك. ١١. م. : هذا.

الجسم بحصول^١ صورته لها /JA45/ ، فإمّا^٢ أن تكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها، أو صورة أخرى متجددة. لاسبيل إلى الثاني وإلاّ لزم اجتماع المثليين، فتعيّن أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها. وحينئذٍ إنّ أوجب تعقلها يكون دائمة^٣ التعقل وإلاّ كانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة أخرى.

هذا هو المنطبق على متن الكتاب، ولا استدراك فيه أصلاً [١٠].

وليس المراد بصورة الجسم إلاّ حقيقته المتمثلة^٤ عند القوة العاقلة، فقد مرّ في النمط الثالث أنّ الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلةً عند المدرك. وتلك الحقيقة هي إمّا نفس المدرك إنّ كان المدرك ذات المدرك، أو ملاقيآله وإن كان خارجاً عن ذات المدرك، فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة^٥ من المدرك، فليس الكلام إلاّ أنّ تعقل^٦ القوة العاقلة للجسم^٧ إمّا بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها، أو بحسب صورة أخرى يحصل لها. والثاني يستلزم حصول مهيتين لشيء واحد لها، وهو محال. فإذا تعقلها حصول ذلك الجسم لها. فإن كفى في تعقلها كانت دائمة التعقل، وإلاّ كانت لا دائمة التعقل^{١٠}.

نعم في^{١١} قوله: «فيكون قد حصل في مادة واحدة مكثوفة بأعراض أعيانها صورتان لشيء واحد» شك؛ فإن المتعقل ههنا إمّا الجسم، أو صورته^{١٢}، أو مادته. فإن كان المتعقل الجسم لم يلزم أن تكون صورتان في مادة واحدة، بل اللازم حصول^{١٣} الصورة العقلية من الجسم في الجسم، وإن كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله: «فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته»، ولا قوله: «وهي غير الصورة التي لم يزل في مادته لمادته بالعدد». وإن كان المتعقل المادة فلا يلزم إلاّ حصول صورة المادة

- | | | |
|-----------------------|-----------------------------|-----------------|
| ١. ج : لحصول. | ٢. م : وإمّا. | ٣. م : دائم. |
| ٤. س : الممثلة. | ٥. م : وقد. | ٦. م، ج : إمّا. |
| ٧. م : ـو. | ٨. ق : التعقل. | ٩. م : ـ للجسم. |
| ١٠. م : الحقيقة. | ١١. س : ـ وإلاّ ... التعقل. | ١٢. ج : على. |
| ١٣. م : الجسم بصورته. | | |

في المادة، ولا يلزم حصول صورتين في مادة^١.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المتعلّق ههنا الجسم. والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين^٢ أعني: الصورة العقلية والصورة المتحقّقة^٣ للجسم بمادة واحدة، وهو محال. لأنّه لا بدّ في تعدّد الأشخاص من تعدّد المواد؛ لكن في العبارة مساهلة^٤ ما.

وفيه نظر: لأنّ الجسم الخارجي كما اشتمل^٥ على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة، فيكون تعدّد الشخصين بحسب تعدّد المادّتين. ولو حملنا التعلّق^٦ على الصورة الجسمية حتّى تكون التعلّق من مادّته، والصورة التي للمادة^٧ هي الجسمية، لأنّها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر؛ ويظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة. لكن لا يتبيّن لزوم أحد الأمرين: إمّا دوام تعلّق الجسم الذي هو محلّ القوّة العاقلة، أو دوام لا تعلّقه. اللهمّ إلّا بغاية^٨ أخرى [١١].

لا يقال: اللازم من هذه الحجّة ليس إلّا أنّ القوّة العاقلة^٩ غير جسمانية، والمطلوب^{١٠} إنّ تعلّقها ليس بالآلة وهو غير لازم! لأنّا نقول: الحجّة مطّردة فيه أيضاً، لأنّ النفس لو لم تعلّق إلّا بالآلة كانت إمّا دائمة التعلّق لها^{١١} أو دائمة اللاتعلّق لها،... إلى آخر الحجّة.

[٢/٢٨١-٢/٦١] قوله: أعاد^{١٢} الاعتراض.

تقريره: أنا لانسلّم أنّ القوّة الجسمانية لو تعلّقت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين، وإنّما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام المهيّة للأمر الخارجي، وليس كذلك؛ فإنّ الصورة العقلية عرض قائم بالنفس، والأمر الخارجي جوهر قائم بذاته، ومن المحال المساواة في تمام المهيّة بين العرض والجوهر^{١٣}. هذا توجيه كلامه.

- | | | |
|--------------------|-----------------------|---------------|
| ١. ج، س: حلول. | ٢. ق، س: - ما. | ٣. م: صورتها. |
| ٤. م: المتعلّقة. | ٥. م: - ما. | ٦. س: يشتمل. |
| ٧. ج، س: المتعلّق. | ٨. م: التي في المادة. | ٩. م: بغاية. |
| ١٠. س: - العاقلة. | ١١. م: الظاهر. | ١٢. ق: - لها. |
| ١٣. م: وأعاد. | | |

وأما حديث المناسبة فقياسٌ فقهِيٌّ.

و تحرير جواب الشارح: إنَّ مهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية، فالصورة العقلية مجردةٌ والخارجية مقارنةٌ. فقوله: «المعقول من السماء ليس بمساوٍ لها» إنَّ أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك، إلَّا أنَّه لا يبقى تماثلهما^١؛ وإنَّ أراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقته التي السماء بها هي فليس كذلك، لأنَّ المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء، بل غيره. وإلحاق السواد والبياض بهما غير صحيح، فإنَّهما نوعان متضادَّان تحت جنسين، والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوعٍ واحدٍ. ولا شك أنَّ المناسبة بينهما أتم وأقوى.

وأما قوله: «على أنَّ السماء المعقولة»، فهو^٢ جواب سؤالٍ يمكن أن يورد [١٢] ويقال: الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهية السماء لكان العرض مهية الجوهر، وإنَّه محالٌّ. فاجاب: بأنَّ المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما: JB45/ أنَّه قائمٌ بالنفس، و الآخر: أنَّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء. فبالاعتبار الأوَّل عرضٌ، وبالاعتبار الثاني مهية السماء. والحقُّ في الجواب: إنَّ الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي، فإنَّ الجوهر كما تقرَّر^٣ ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع، وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع، فصورة السماء وإنَّ كانت قائمةً بالنفس إلَّا أنَّها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، فيكون جوهرًا لا عرضًا. ولهذا صرَّح القوم بأنَّ صور الجواهر جواهرٌ.

[٣/٢٨٢-٢/٦٣] قوله: ومنها قوله: لا يلزم من كون العاقلة.

أي: لئن سلَّمنا أنَّه يلزم من تعقُّل القوَّة الجسمانية محلُّها اجتماع المثليين، ولكن لا نسلم أنَّ اجتماع المثليين محالٌّ. وإنَّما يكون محالًّا لو لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر؛ وليس كذلك^٤، فإنَّ أحدهما حالٌّ في القوَّة العاقلة^٥ والآخر محلٌّ لها.

٣. م، ق: - . فهو.

٢. ق، س: تماثلها.

١. م: الجوهر والعرض.

٥. م: - . وليس كذلك.

٤. م: تقرَّره.

أجاب الشارح: أولاً بما مرّ، وهو أنّ الصورة لابدّ أن تكون حالة^١ في محلّ القوة العاقلة، لأنّ محلّها آلة لإدراكها؛
وثانياً: بأنّ الصورة لو كانت حالة^٢ في العاقلة فإنّ لم تكن حالة^٣ في محلّها لم تكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحلّ و كلّ قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلة لا تكون جسمانية. وإنّ حلّت في محلّها اجتمع المثلان من غير فرق.
وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مرّ.

[٣/٢٨٣-٢/٦٣] قوله: الفرق بين الصورتين باقي، لأنّ إحدیهما^٣ حالة في العاقلة وفي محلّها معاً. لقاتل أن يقول: هذا الفرض ممتنع، لأنّ الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلّها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالاً في محلّين مختلفين، وإنّه محالّ.
ويمكن أن يُجاب: بأنّ المراد بالحلول الاقتران. فإذا كانت الصورة العقلية مقارنة لأحد المقارنين أعني: القوة العاقلة ومحلّها كانت مقارنة لمحلّها؛ وهو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً.

لكن ههنا شيء آخر، وهو أنّ الصورة الأخرى ليست حالة في محلّ القوة العاقلة، بل هي محلّها على ما ذكره الإمام [١٣].

و تقرير جواب الشارح^٥: إنّ هذا النوع من الحلول اقتراناً ما، فتكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة، كما أنّ الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولحلّها، فلا فرق!

و أيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحلّ الصورة الأخرى ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محلّ واحد، وإنّه محالّ.
وهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً^٧ من الابتداء لسؤال الإمام، بأن يقال: لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلّها والحال في الحال حال بالضرورة

٣. م : + القوة.

٢. م : محالة.

١. م : - العاقلة.

٦. ق : الشبه.

٥. م : وإذا .

٤. م : + في الحقيقة.

٧. م : - و .

[١٤] يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة، وإنه محال.
ونحن نقول: لما كانت^١ الصورة الأخرى محلّ القوّة العاقلة لم يلزم هيهنا إلا اجتماع
متماثلين وهو: حلول الصورة المعقولة من الجسم في اجسمه لا حلولهما في مادة^٢. و
المحال هذا، لا ذاك!

فإن قيل: الامتياز بينهما ليس بحسب المهيّة ولا بحسب لوازمها ضرورة أن الاتحاد
في الملزوم ملزوم للاتحاد^٣ في اللوازم، ولا بحسب العوارض فإن كلّ عارضٍ يعرض
لأحدهما يكون نسبة الآخر إليه كنسبته إليه؛ وإذ لا تمايز بينهما فلا ثنائية؛
فنقول: نسبة العارض إلى المحلّ مقارنة الحالّ للمحلّ، ونسبته إلى الصورة العقلية
مقارنة أحد الحالين في محلّ الآخر، فظهر التمايز.

[٢/٢٨٤-٢/٦٣] قوله: والنفس مدركة للنصف الأول دائماً... إلى آخره.

هيهنا سؤالان: أحدهما: أنّه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلةً، لزم من
العلم بالشيء العلم بالعلم، لأنّ العلم بالشيء صفةٌ حاصلةٌ، والتقدير إنّ صفات النفس
معلومةٌ لها ما دامت حاصلةً لها، ثم إنّ العلم بالعلم صفةٌ حاصلةٌ للنفس فهو معلومٌ أيضاً...
وهلمّ جرّاً حتّى يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية؛ وإنه محال.
و جوابه: إنّ العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه، فلا يلزم حصول علوم غير متناهية، و
ذلك لأنّه لو كان أمراً زائداً لكان مساوياً له، فيلزم اجتماع مثلين في محلّ واحد، وهو
محال.

و توضيحه: إنّ العلم بالشيء صورته العقلية. فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة
أخرى لها والصورة العلمية مساويةً للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين
في النفس.

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو غيرها ممّا لا يباينها ليس أمراً /JA46/ زائداً
عليها، فلا يلزم من العلم بها العلم بها، فضلاً عن علوم غير متناهية.

٣. م: ق: المادة.

٢. ج، س: كان.

١. س: جواباً.

٥. م: + لها.

٤. م: الاتحاد.

لا يقال: هب! أنه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية، إلا أنه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به. ومن المعلوم بالضرورة أنه ربما علمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به؛

لأننا نقول: الذهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره، والكلام فيه.

الثاني: إن كثيراً من لوازم النفس لا يدوم استحضاره؛

و أجيب: بأن الدائم هو العلم بها، لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها [١٥].

وفيه نظر! لأننا نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة والشجاعة والسخاوة،... إلى غير ذلك من صفات النفس.

[٢/٢٨٥-٢/٦٤] قوله: هذا ابتداء^٢ احتجاجة على بقاء النفس.

أقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد إلى بيان المطلوب الأول بحجة أخرى، وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الإمام [١٦]. ولهذا سمي الفصل بالتكملة.

[٣/٢٨٦-٣/٦٤] قوله: فاذن هما لأمرين مختلفين.

هيهنا شيئان:

الأول: إن قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل، لأنها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باقٍ فاسداً بالقوة، وبالعكس؛ وليس كذلك.

الثاني: إن قوة الفساد وفعلية البقاء لأمرين مختلفين [١٧] أي: موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء، حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد. ولم يذكر عليه دليلاً.

وربما يستدل عليه بأن محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد [١٨]، ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد؛ لأن الباقي لو قبل الفساد^٣ والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد، وهو محال. والحاصل أن الباقي لا يبقى

مع الفساد، و الموصوف بالفساد يبقى مع الفساد. فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد.

و فيه نظرٌ لأنّا لانسلّم أنّ الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه [١٩]؛ فإنّ معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق ويحلّ فيه الفساد؛ بل معناه أنّه يتقدّم في الخارج، وإذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل. وأمّا في الخارج فليس هناك شيءٌ و قبول عديمٍ.

[٣/٢٨٦٢/٦٤] قوله: فالنفس إنّ كان أصلًا.

لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالٍّ فلا يمكن قبول الفساد، لاستدعا قبول الفساد التركيب، وإمّا أن يكون حالاً أو مركّباً^٢. لا سبيل إلى الأول، لما ثبت أنّ النفس غير^٣ منطبعة في شيءٍ.

لا يقال: الثابت بالدلائل السابقة أنّها ليست قوّة حالة في جسمٍ^٤، وهذا لا يستلزم أنّها لا يكون حالة في شيءٍ أصلًا. لمّ لا يجوز أن تكون حالة في مفارقٍ؟

لأنّا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه [٢٠]، و لو كان مركّباً^٥ فإمّا أن يكون مركّباً^٦ من بسائط كلّها غير حالة، أو يكون^٧ شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاً كالهولي. وأيّاماً كان يوجد بسيطاً غير حالٍّ. و البسيط الغير الحالّ ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلة للفساد.

و الاعتراض: أنا لانسلّم أنّه إذا وُجد بسيطاً غير حالٍّ يلزم أن لا تكون النفس قابلة للفساد^٨، وإنّما تكون كذلك لو كان البسيط الغير^٩ الحالّ هو النفس، و ليس كذلك؛ بل المفروض أنّه جزء النفس. و غاية ما في الباب أنّ جزء النفس لا يقبل الفساد، و لا يلزم منه أن لا تقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء: النفس لا بدّ أن تكون بسيطاً غير حالٍّ، وإلا لكان إمّا

١. س :- و لا شيء ... لو قبل. ٢. م : كانت.

٣. م : حالة و مركبة. ٤. م : ليست.

٥. م : الجسم. ٦. م : كانت مركبة.

٧. م : مركبة. ٨. س :- يكون. ٩. م :- و الاعتراض ... للفساد.

حالا^١ أو مركباً^٢، وهما باطلان.

أما الأول: فظاهر؛

وأما الثاني: فلأنه يلزم وجود بسيط غير حال^٣، فهو النفس، وقد كان جزءاً للنفس؛ هذا خلفاً!

لأننا نقول: لانسلم أنه يلزم من كونه بسيطاً غير حال^٢ أن يكون قائماً بذاته. لم لا يجوز أن تكون^٣ الهيولى لا تقوم إلا بما تحل فيه؟ وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً [٢١].
وأما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل. و تقريره: إن كثيراً من الأعراض والصور بسائط للفساد. فلو اقتضى قبول التركيب لامتنع فسادها [٢٢].

أجاب: بالفرق بأن محلّ قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها. وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها؛ بخلاف النفس، فإن محلّ قوّة فسادها لا يجوز أن يكون خارجاً، لأنّ الخارج إمّا مبين أو ملاقي. والأول باطل، ولا ملاقي لها إذ لا محلّ للنفس. فلا بدّ أن يكون محلّ قوّة الفساد داخلياً في النفس، فيلزم التركيب بالضرورة.
فإن قلت: لو كانت^٤ الهيولى محلّ قوّة الفساد كانت موصوفة^٥ JB46/ بالفساد، فيلزم فسادها؛

فنقول: ليس المراد بالفساد فساد نفسها، بل أن يفسد فيها شيء^٦. فإن الهيولى من شأنها أن تفسد فيها الصورة، كما أنّ من شأنها أن تحدث فيها الصورة و تبقى.

[٢/٢٨٨-٢/٦٤] قوله: أي^٥: إذا ثبت أنّ النفس إمّا أصل^٦ أو ذات أصل لم تكن ممّا يقبل الفساد.
عدم قبول النفس الفساد^٧ على تقدير أنّها أصل، ظاهر؛ وأما على تقدير أنّها ذات أصل أو مركبة^٨ من بسائط لا يكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال فغير^٩ ظاهر؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد.

- | | |
|----------------|---|
| ١. م. - الغير. | ٢. م. : ان يكون بسيطة غير حالة وإلا لكانت إمّا حالة أو مركبة. |
| ٣. م. : حالة. | ٤. م. : + كافة. |
| ٦. م. : - أي. | ٥. م. : كان. |
| ٩. م. : مركب. | ٧. م. : نفس. |
| | ٨. ج. - الفساد. |

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال أعني^١: أن يكون مركبةً، واحتمال تركبها من حالٍّ ومحلٍّ، فإنها على تقدير تركبها من جواهر غير حالةٍ يكون كلٌّ منهما قائمةً بذاتها عاقلاً لنفسه. فيكون كلٌّ منها نفساً، فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعدّدةً وأنّه محالٌّ. فلهذا فرض الإمام تركيبها^٢ من حالٍّ ومحلٍّ، وإنّها^٣ مخالفةً لهيولى الجسم و صورته، لأنّهما جزآن للنفس مجردان، وأنّ الباقي المحلّ لا الحالّ. فحينئذٍ لا يلزم من بقاء المحلّ بقاء النفس، كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

وأما قوله: «و حينئذٍ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقيةً» فقد تمّ الاعتراض دونه. ولا دخل له في الاعتراض إلّا أنّه زيادةٌ زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب. فإنهم^٤ لما أثبتوا بقاء النفس قالوا: إنّها تبقى بعد موت البدن عاقلةً لمعتقولاتها موصوفةً بالأخلاق التي اكتسبها حال تعلّقها بالبدن. ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيءٍ من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحالّ؛ فإذا انتفى انتفت.

ثمّ إنّ الشارح راعى هيئتنا طريقة البحث، وهي: أنّه إذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندٌ لا يلتفت إليه ويستدلّ على المقدّمة الممنوعة. وهي هيئتنا أنّ النفس^٥ لو كانت مركبةً لم تكن قابلةً للفساد. فكأنّه قال: لو كانت النفس مركبةً فإنّما من البسائط غير حالةٍ وهو محالٌّ، لما ذكر، أو من حالٍّ ومحلٍّ، فالجزء الذي^٦ هو المحلّ إمّا أن يكون ذا وضع وهو أيضاً محالٌّ، أو غير ذي وضع. فإنّما أن يكون قائماً على انفراده فيكون نفساً؛ أو لا يكون قائماً على انفراده، فإنّما أن يكون قائماً^٧ بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنّه إذا توقّف قيامها على البدن يتوقّف فعلها عليه بطريق الأولى، فلا تكون فاعلةً بذاتها، وإمّا لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحالّ وهو لا يجوز أن يفسد ويتغيّر. فتكون النفس باقيةً لبقاء جزئها^٨ جميعاً. ثمّ إنّّه بيّن ذلك بقوله: لأنّ التغيّر^٩ لا يوجد إلّا مستنداً

٣. ق.ج: تركبها.

٢. ج: على.

١. م: غير.

٦. م: + النفس.

٥. م: - أنّ النفس.

٤. م: فإنها.

٩. م: - على انفراده ... قائماً.

٨. م: - الذي.

٧. س: يقبل.

١٠. ق، س: جزئية.

إلى جسمٍ متحرِّكٍ.

و تقريره: إنَّ التغيّر هو زوال صفةٍ و حدوث أخرى. و قد مرَّ أنَّ الحدوث أو العدم الطاري يحتاج إلى مادةٍ، و المادة لا بدّ لها من الصورة^١، فلا بدّ في التغيّر من جسمٍ؛ و أمّا أنّه متحرِّكٌ فلتحرّكها في الكيف [٢٣]، فإنّه^٢ كان متكيّفاً بكيفية ثمّ بأخرى. هذا ما سمعته. و لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها؟ [٢٤]؛ و لانسلّم احتياج قوّة الفساد إلى مادةٍ جسمية، بل هو أوّل المسألة. و أيضاً: الحركة غير لازمة، فإنّ حدوث صورةٍ و زوال أخرى كونٌ و فسادٌ، لا حركةٌ في كيفٍ.

و يمكن أن يقال: المراد من الحركة^٣ مطلق التغيّر كما أشرنا إليه في موضوع العلم^٤ الطبيعي. إلّا أنَّ السؤال الأوّل^٥ باقٍ؛ لا يقال: المفارق يمتنع أن يقارن المفارق؛ لأنّا نقول: المفارق إذا جاز أن يحدث في المفارق فلم لا يجوز أن ينعدم^٦ عنه؟

[٢٦٥-٢٩٠/٣] قوله: ثمّ قال: الفساد و الحدوث.

أي: كما احتاج إمكان الفساد إلى محلٍّ احتاج إمكان الحدوث إلى محلٍّ آخر^٧، لكن محلّ إمكان حدوث النفس البدن، فلم لا يجوز أن يكون محلّ إمكان^٨ فسادها البدن؟ و توجيهه: أنا لا نسلّم أنَّ النفس لو قبلت الفساد كانت مركبةً من محلّ إمكان الفساد و محلّ وجود الثبات. و إنّما يلزم التركيب لو كان محلّ إمكان^٩ الفساد داخلياً في النفس. فلم لا يجوز أن يكون خارجاً من النفس مبايناً و هو البدن؟ كما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن؛

أجاب: بأنّ إمكان حدوث النفس أو فسادها لا يجوز أن يقوم^{١٠} بالبدن، لأنّ البدن

٣. ج. س: لأنه.

٢. م: صورة.

١. م: المنغبر.

٦. م: - الأوّل.

٥. س: - العلم.

٤. م: المراد بالحركة.

٩. م: - إمكان.

٨. ق، س: - آخر.

٧. م: يتقدّم.

١٠. س: تقدّم.

مباين لها^١ ومن المحال أن يكون مباين الشيء مستعداً لحصول مباين له أو فساده عنه، و العلم به ضروري، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس أو عدمها^٢ قائماً بالحجر أو غير ذلك، و جاز أن يكون إمكان وجود /JB47/ من هو في المشرق قائماً بمادة من هو في المغرب، والكل محال. لأن المركبات لما زادت استعداداتها و تصاعدت إلى مرتبة مهيئة لصورة نوعية إنسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الإنسانية إنما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب. فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث الصورة النوعية^٣ يكون مستعداً لحدوث النفس، لأن النفس من مبادي تلك الصورة النوعية. والشيء إذا كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضرورة، فيستعدّ البدن مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث النفس، لا من حيث أنه موجود مجرد، بل من حيث إنه علّة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباط تدبير. وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس، إذ ليس معنى مقارنة النفس إلا إفاضتها على البدن الصورة النوعية و تدبيرها له بواسطة تلك الصورة. فإمكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة أنه مباين، بل من جهة أنه مقارن.

ثم إذا حدث النفس و حصلت الصورة النوعية زالت^٤ تلك الهيئة المخصوصة و زال إمكان حدوث النفس. و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها، لأن قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الأعراض؛ بخلاف النفس، لأن إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لأنه مباين و لا بما كان^٥ إمكان حدوث النفس قائماً به لا تنفائه؛ فلا يمكن فساد النفس.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة النوعية^٦ موجباً لاستعداده لحدوث^٧ النفس فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداده لانعدام^٨ النفس؟

أجاب: بأن استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها، لأن الشيء لا يحصل إلا بسائر علله؛ بخلاف عدم الصورة فإنه لا يستدعي انعدام

٣. م - النوعية.

٢. م : عدمها.

١. م : له.

٦. م : لا بمكان.

٥. ج : ق : زال.

٤. ج، س : - إذا استعدّ.

٩. م، ق : انعدام.

٨. م : حدوث.

٧. م : النوعية.

النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها.

فإن قلت: هب! أن عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس، إلا أنه يجوز أن ينعدم النفس بحسب عدم الصورة؛ فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لإمكان فساد النفس؛

فنقول: لا يجوز أيضاً، لأن جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة المباينة، فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لإمكان فساده، بخلاف جهة وجود الصورة، فإنها^١ جهة مقارنة للنفس^٢ من حيث الارتباط والتدبير؛ فجاز هذا دون ذلك.

هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

واعلم! أن أفلاطون وأتباعه إنما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنهم^٣ ما فرقوا بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادة [٢٥]، وعلّموا أن النفس غير مادية، فقطعوا^٤ بأنها قديمة لأنها لو كانت محدثة كانت لها مادة، فامتنع حدوثها كمال يمكن عدمها لذلك؛ ولأن النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز أن يكون إمكان وجودها^٥ في المادة، وإلا لتوقف وجود النفس على المادة، فلا تعقل بذاتها. وإذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فساده في مادة، وإلا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية.

فإن قلت: لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن إن كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ، وإن لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للإدراكات والأفعال كانت معطلة؛ قلنا: هؤلاء يتحاشون عن إثبات التناسخ: على أن من الجائز أن يكون النفس قديمة من آثار العقول، إلا أن إدراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات؛ وامتناع التعطيل ممنوع.

والجواب عن الدليل الأول: الفرق بين إمكان الحدوث وإمكان العدم بما مر؛

١. س، ق: فإنه.

٢. ج: النفس.

٣. س: النفس لأنهم.

٤. م: و قطعوا.

٥. س: - في مادة ... وجودها.

و عن الثاني: أنَّ ذلك التوقف في الحدوث لافي البقاء. فالنفس^١ في الحدوث تحتاج إلى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء إلى البدن [٢٦]. ومثل ذلك بأن أخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الأخذ على الشبكة^٢.

[٢/٢٩٢-٢/٦٦] قوله: فلنفرض الجوهر العاقل.

الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إما أن يكون هو الذي كان قبل الاتحاد، أو لم يكن هو^٣ الذي كان. فإن كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله؛ وإن لم يكن هو الذي كان^٤ بل زال شيء فالزائل إما ذات الجوهر العاقل، أو حال له. فإن كان ذات العاقل فهو انعدام له، لا اتحاد؛ وإن كان حالاً من أحواله فهو استحالة، لا اتحاد. ومع ذلك فلا بد أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه، لأن النفس إذا/JA47/ بطلت أو تغيرت تحتاج إلى مادة^٥. وأما قول الشارح: «و احتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه»... إلى آخره، فهو^٦ نفي لما ذكره الإمام: «إن الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد: أن النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول»، فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره^٧.

[٢/٢٩٤-٢/٦٧] قوله: وقالوا: واتصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير^٨ نفس^٩ العقل الفعّال.

لأن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفاد والعقل الفعّال يتصل^{١٠} بالنفس، فتصير أيضاً العقل المستفاد، فالنفس تتحد بالعقل المستفاد. والعقل الفعّال يتحد بالعقل المستفاد، فيكون النفس تتحد بالعقل الفعّال. وهو ملزوم لأحد المحالين؛ لأن اتحاد النفس إما بجزء من العقل الفعّال، أو به من حيث هو، والأول^{١١} يستلزم تجزئة العقل الفعّال، والثاني علم النفس بجميع المعلومات. على أن المحال المذكور في اتحاد النفس

١. ج : و النفس. س : فإن النفس. ٢. ج : الأخذ عليها.
 ٣. م : - هو.
 ٤. س : - هو الذي ... كان. ٥. م : المادة.
 ٦. م : فهمي.
 ٧. س : يختاره. ٨. م : + هي.
 ٩. ق : النفس.
 ١٠. س : متحد.
 ١١. م : فالأول.

بالمعقول قائم في اتّحاد النفس بالعقل المستفاد، لأنّه هو اتّحاد النفس بالمعقول.
ثمّ هيهنا يلزم محالٌ آخر وهو اتّحاد الذوات العاقلة، لاتّحاد كلّ منها بالعقل الفعّال -
كما لزم ثمة اتّحاد المعقولات^١ المختلفة.

قال الإمام: «وأمّا الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها أنّ القائل بهذا الاتّحاد هو
فرفور يوس، وله كتابٌ في تقرير هذا المذهب. ولا شكّ أنّ الكتاب المشتمل على تقرير
هذا المذهب^٢ لا يكون إلّا فاسداً».

[٣/٢٩٥-٢/٦٧] قوله: ذكر أنّ معناه هو المفهوم الحقيقي.

اعلم! أنّ صيرورة الشيء شيئاً آخر تُطلق على ثلاثة معانٍ: انتقال الشيء من صفةٍ إلى
صفةٍ كما يقال: صار الماء هواءً أو الأسود أبيض؛ وانتقال الشيء إلى ما يتركّب منه ومن
غيره كما يقال: صار الخشب سريراً. وهذان معنيان معقولان؛ وكون الشيء عين^٣ شيءٍ
آخر، وهو غير معقولٍ. هذا محضّ كلامه. لكن في عبارته خطأ فاحش! وهو أنّه قد
اخترع «لصار» اسم مفعولٍ وهو «المصير»، ونصب به «إيّاه»^٤. والفعل الناقص ليس
بمتعدٍّ ولا واقع على شيءٍ. وخبره ليس بمفعول، بل إنّما هو لتقرير الفاعل على صفةٍ. ولو
فرضنا فرض محالٍ! أنّ له مفعولاً فليس المصير اسم مفعولٍ، بل هو مصدرٌ، يقال: «صرت
إلى فلانٍ مصيراً»، قال الله - تعالى -: ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ ولو فرضنا أنّه اسم مفعولٍ
فكيف يكون له مفعول؟ فلا يُقال: زيدٌ ضاربٌ عمراً وعمروٌ مضروبٌ زيداً، بل: مضروب
زيدٌ أو مضروبٌ لزيدٍ. فهذا كما ترى^٥ خطأً في خطأ! [٢٧]. وكأنّه إنّما وقع فيه لما وجده
في المتن: «إنّ كان المعلوم^٦ ثانياً ومصيراً إيّاه»^٧. وأظنّ أنّ الشيخ قال: «و صائراً إيّاه»؛
لأنّ الكلام في صيرورة الأوّل ثانياً، فهو صائرٌ إيّاه، فطغى فيه قلم الناسخ.

١. م: اتّحاد النفس بالمعقولات. ٢. م: ولا شكّ ... المذهب. ٣. ق: غير.

٤. م: - إيّاه. ٥. م: وهذا ترى. ٦. م: المفروض.

٧. م: - إيّاه.

[٢/٢٩٦٢/٦٨] قوله: تقريره أنَّ هيهنا أمرين.

لا بد لفهم هذا الكلام أن يُفرض المصير اسم المفعول ناصباً. فنقول على هذا الفرض: إذا اتحد شيئان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا أمران: ما قبل الاتحاد وهو شيئان، وما بعده وهو شيء واحد. فالأمران إن^١ كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد قطعاً. وإن كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً فإن كان المعدوم هو الثاني فليَمَّ يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد، وإن كان المعدوم الأول امتنع أن يكون ثانياً، لأنه موجودٌ ومن الممتنع أن يصير^٢ المعدوم عين الموجود؛ وهذا معنى قوله: «فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ومضيراً إياه».

فإن قلت: المفروض أن الأول صائرٌ ثانياً لا مصيرٌ إياه، فكيف يبطل كونه مصيراً إياه؟ أمكنه أن يقول: لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا. فكلُّ منهما^٣ صائرٌ ومصير. ومن ثمة^٤ قال: «معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه».

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مرَّ أن قوله: «سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أو لم يحدث» حشو في الكلام لا طائل تحته! فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الإمام.

[٣/٢٩٨٢/٦٨] قوله: الصور العقلية قد يجوز بوجهٍ ما أن تُستفاد.

العلم إما أن يكون مستفاداً من الأمر الخارجي وهو الانفعالي، أو الأمر الخارجي مستفاداً منه وهو الفعلي؛ أو لا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنوعات. فقوله: «و يجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني» منظورٌ فيه، لأنَّ انتفاء الوجه الأول لا يدلّ على تحقق الثاني.

والجواب: أن المراد علم الله - تعالى - بالموجودات الخارجية. ولما استحال كونه على الوجه الأول وجب أن يكون /JB48/ على الوجه الثاني وحاصلاً له من ذاته [٢٨]، لا

من غيره^١ لما مرّ من امتناع احتياجه^٢ إلى الغير في الصفات الحقيقية.

[٢/٦٩-٣/٣٠٠] قوله: أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

المطلوب أن الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات، وذلك لأنه عالم بذاته وذاته علّة لجميع الموجودات والعلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. لأنّ العلم التام بالعلّة هو العلم بها من جميع الوجوه، ومن تلك الوجوه كونها مستلزماً للوازم؛ وذلك^٣ يتضمّن العلم باللوازم. فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء، لأنّها معلولة لازمة له إمّا طولاً كالمعلولات^٤ المترتبة المنتهية إليه^٥، وإمّا عرضاً كسلسلة الحوادث. فإنّها لا تنتهي إليه في الطول، إذ قبل كلّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّل؛ بل في العرض، فإنّ كلّ واحدٍ من الحوادث لا مكانه مستندٌ إليه بالوسائط.

واعلم! أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو أن الله - تعالى - عالم بذاته، وذاته علّة لجميع الأشياء، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء.

فورد عليه: أنّه إن أريد أن العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوعٌ ولا دلالة عليه؛ وإن أريد العلم بالعلّة من حيث إنّّه علّة للمعلول موجبٌ للعلم به^٦ فهو باطلٌ، لأنّ العلم بكونه علّة للمعلول موقوفٌ على العلم بالمعلول. فامتنع أن يكون موجباً له وعلّة.

ففسّر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التام، وغيّر عبارة «الإيجاب» إلى «الاقتضاء» تفادياً^٧ من ورود الإشكال [٢٩]؛ لكن لو لم يمنع كون الله - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في غيره^٨ [٣٠]، مع أنّ تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها أصلاً.

فالصواب: أن كلامهم هو أن العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول، لأنّ العلم التام

٣. ق: فذلك.

٢. ق: الاحتياج.

١. س: - غيره.

٦. س: - به.

٥. م: إليه.

٤. س: كالمعقولات.

٨. م: من.

٧. م: تعادياً.

بالعلة موجبٌ و العلم بهذه المقدّمة ضروريٌّ، و لا يشكّ عاقلٌ في أنّ من علم جميع علل وجود شيءٍ علم وجوده، و من علم جميع علل عدم شيءٍ علم عدمه. و لما كان ذاته - تعالى - علةً تامّةً للمعلول الأوّل لزم من العلم بها العلم به؛ ثمّ إنّهُ هو الله - تعالى - علةً تامّةً^٢ لغيره، فيلزم علمه - تعالى - به أيضاً. و هكذا لما كان الله - تعالى - عالماً بالعلل التامّة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً. و سيجيء لهذا زيادة تقريرٍ و توضيحٍ.

[٣/٣٠١-٢/٧٠] قوله: أما اختلافه بالقياس^٣ إلى المدرك.

إذا كان المدرك مادياً يتوقّف^٤ العلم به على الإحساس و ابتزاع صورته. فيكون المجرّد عن المادّة أتمّ في المدركة.

[٣/٣٠٢-٢/٧١] قوله: عقلت مادون الأوّل من الأوّل تعقلاً دون التعقل الأوّل.

أما أولاً: فلأنّ تعقلها من الأوّل انفعاليّ و علم الأوّل فعليّ. و أمّا ثانياً: فلأنّ الأوّل لما كان منقطع العلائق عن المادّة لا يشوبه شاغلٌ و لا يحجبه عن غيره حاجبٌ^٥ كان إدراكه أتمّ؛ إذ قوّة الإدراك و ضعفه بحسب التجرّد عن المادّة و عدمه؛ فما كان أقوى تجرّداً كان أقوى إدراكاً. و أمّا العقول فلما كان وجوداتها مقترنةً بالمهيئات و المهيّة كالمادّة ففيها شائبةٌ من المادّة^٦ فلا جرم يكون إدراكها أدون مرتبةً من إدراك الأوّل.

و اعلم! أنّ كلام الشارح إنّ إدراك العقول للأوّل^٧ بإشراق الأوّل، لأنّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلٌ لذاتها، فهي تعقله بإشراق الأوّل، و أمّا إدراك ما^٨ دون الأوّل فمن الأوّل أيضاً، لكنّه دون إدراك الأوّل إياه، و هذا لأنّه يوهّم أنّ الضائر في قوله: «و لما بعده منه من ذاته»، يعود إلى «الأوّل» حتّى يكون معنى الكلام: أنّ إدراك العقول لما بعد الأوّل من

٣. م: بحسب القياس.

٢. م: - للمعلول ... تامّة.

١. م: أوقع.

٦. ج: عن العلامة.

٥. ك: صاحب.

٤. ج: س: توقّف.

٨. م: ما.

٧. م: - للأوّل.

الأول^١ من ذاته، فقلوبه: «من ذاته» بدل من قوله: «منه». والفهم السليم يقتضي بأنّها راجعة إلى «العقل» [٣١]، أي: إدراك العقل لما بعد العقل^٢ وهو معلولاته من ذاته بخلاف إدراكه للأول^٣، فإنّه ليس^٤ من ذاته، بل بإشراق الأول وهو علته.

قال الإمام في شرح هذا الفصل: مراتب العلوم ثلاثة: أولها: علم الأول، فإنّ علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مرّ أنّ علمه بذاته علّة لعلمه

بغيره.

ثمّ علم المعقول^٥ لعلّها ومعلولاتها، لكن علمها بعللها^٦ ليس لها من ذواتها، بل من قبل عللها، و علمها بمعلولاتها من ذاته^٧، لأنّهم زعموا أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة. والفرق أنّ العلّة المعيّنة لذاتها^٨ المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص، فمتى علمت العلّة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول، وأمّا المعلول فاحتياجه إلى العلّة ليس لذاتها^٩ المخصوصة، بل لإمكانه والإمكان لا يحوّج إلى علّة مخصوصة، بل إلى علّة مّا، وإلاّ افتقر كلّ معلول إلى تلك العلّة. فما لم يكن تعيّن المعلول^{١٠} من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعيّنة، فالقول عالم^{١١} بذواتها من ذواتها، لأنّها مجردة. ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأنّ العلم بذواتها^{١٢} موجب للعلم بها.

ثمّ علم النفوس، فإنّه حادث JA48/ يحصل^{١٣} من فيض العقول بحسب استعداداتٍ مختلفة. هذا كلام الإمام وهو مصرّح بما ذكرنا.

وليت شعري إذا قيّد العلم بالتام^{١٤} كيف يفرق بين القضيتين؟! فإنّ العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلّة، كما أنّ العلم بالعلّة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول.

- | | | |
|------------------------|-----------------------|---------------------|
| ١. م : من الأول. | ٢. م : لما بعد العقل. | ٣. م : الأول لأنّه. |
| ٤. م : ليس. | ٥. م : المعقول. | ٦. م : لعللها. |
| ٧. م : بل من ... ذاته. | ٨. م : -و. | ٩. م : لذاتها. |
| ١٠. ج، س : العلّة. | ١١. م : عالم. | ١٢. ج : بذاتها. |
| ١٣. م : يحدث. | ١٤. س : بالتتام. | |

[٢/٧٢-٣/٣٠٤] قوله: وقولُ يكون الأول موصوفاً بصفاتٍ غير إضافية ولا سلبية.

قد أجمع الحكماء على امتناع اتّصافه - تعالى - بصفاتٍ غير إضافية، وإلاّ لزم أن يكون فاعلاً^٢ قابلاً. وقولُ بأنّ المعلول الأول غير مباینٍ لذاته، لأنّ علم الله - تعالى - لما كان هو حصول الصور^٣ فيه والعلم مقدّم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثمّ يوجد. فيكون صورة العقل الأول مستندة أولاً إليه - تعالى - ثمّ العقل الأول. فالمعلول^٤ الأول لا يكون معلولاً أولاً، وهو مقارنٌ لا مباین له.

[٢/٧٢-٣/٣٠٤] قوله: أقول: العاقل.

يزعم الشارح أنّ علوم الله - تعالى - عين معلولاته [٣٢٢]، ولما كانت المطلب دقيقاً يستبعده أرباب التحصيل في بادي النظر. وكان طريق التعليم أن يقدم قياس الشعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان ولم يكذب^٥ ينتظم قياس الشعر^٦ هناك، لبعد المقام عن التخيّل. وكان قدّم من المقدمات ما يمكن أن يجادل بها^٨، ثمّ شرع في إثبات مطلبه بتقديم مقدماتٍ خطائيةٍ تحصل الظنّ ثمّ تدرّج إلى البرهان، حتّى يحصل اليقين. أمّا الدليل الجدلي فأنّ يقال بناءً على الدرس السابق: علم الله - تعالى - بغيره يجب أن يكون نفس غيره، لأنّ علم الله - تعالى - إمّا أن يكون ثابتاً، أو لا يكون. والثاني مذهب القدماء؛ والأول إمّا أن يكون نفس^٩ الله - تعالى - أو عين^{١٠} معلوله، أو لا هذا ولا ذاك. و محالٌ أن يكون نفس الله - تعالى - لتعدّد العلوم بتعدّد المعلومات، فإنّ العلم بزيدٍ مغائرٌ للعلم بعمرٍ بالضرورة، فلو كان علم الله - تعالى - عين ذاته لزم تعدّد ذاته أو اتّحاد SA32/أمورٍ مختلفة^{١١}.

و الثالث أيضاً باطل، لأنّه إمّا أن^{١٢} يكون قائماً بالله - تعالى - فيلزم الكثرة في ذاته و

١. م: على أنّه يمتنع أن يتصف. ٢. ج: + و. ٣. م: الصورة.

٤. م: فالمعلول. ٥. ق: ولما. ٦. ق: لم يكن.

٧. م: هناك قياس الشعر. ٨. م: يحاول بها. ٩. م: بعين.

١٠. س: بعين. ١١. م: + فبقي أن يكون نفس معلوله.

١٢. م: أن.

أنه قابلٌ فاعل؛ أو قائماً^١ بنفسه، فيلزم المثل الأفلاطونية؛ أو قائماً بمعلولاته، فيلزم أن يكون علم الله - تعالى - متأخراً عن معلولاته وإنه محالٌ.

وأما الطريق الخطابي: فهو إن إدراك الذات ليس بحصول^٢ صورة، فإنه لو كان بحصول صورة وجب أن يكون بين الذات و الصورة امتياز، لكن لا امتياز بالهيئة لآحادهما فيها^٣، ولا بالعوارض لأن الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها. وإذا لم يحتج العاقل في إدراك ذاته إلى صورة لم يحتج في إدراك ما يصدر من ذاته إلى صورة. واعتبر في نفسك، فإنك إذا تعقّلت شيئاً حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولا تحتاج في إدراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة إلى حصول صورة أخرى عندك [٣٣]، بل تلك الصورة كافية في تعقلها، فبالأولى أن ما صدر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله إلى صورة.

ثم أورد عليه سؤالين ربّما يتفطن المتعلم بهما^٤. أحدهما: إن الصورة العقلية إنما يكفي في تعقلها، لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة أخرى معها^٥ مساوية لها. وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فإنه ليس بحال فيه.

الثاني: أن الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس^٦ قابلة لها، وإنما حصلت الصورة عن العقول الفعالة^٧.

وأجاب عن الأول: بأن كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً للتعقل^٨، وإلا لم إلا يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا، بل حلول الصورة في النفس شرط^٩ لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها، حتى إن حصلت الصورة لها^{١٠} بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل. وعن الثاني: بأن حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل. فيكون حصولاً لغير ذلك

١. ق: قائم. ٢. ص: بمحصول. ٣. م: فيهما.
٤. م: منهما. ٥. م: - معها. ٦. س: - بل النفس.
٧. ص: س: الفاعلة. ٨. م: في التعقل. ٩. م: شرطاً.
١٠. م: - لها.

الشيء وهو التعلُّل، إذ لا معنى للتعلُّل إلا حصول الشيء للمجرد. وحصول الشيء القابل^١ أضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل، وإذا كان الثاني كافياً في التعلُّل كفى الأول بطريق الأولى^٢.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: «و معلوم أن حصول الشيء»... إلى آخره. ثم لما استحصل ظن المتعلِّم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطائية برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته، و ثبت أن ذاته علّة لمعلوله، و ثبت أن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول. فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول^٣ نفس تعقله. فإنه لما كانت العلتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان^٤ متّحدين لا محالة. وكما^٥ أن تغائر العلتين ليس إلا في الاعتبار كذلك تغائر المعلولين. فجميع الكلّيات و^٦ الجزئيات حيث^٧ صدرت من الله - تعالى - والصدور هو عين التعلُّل يلزم أن يكون الله - تعالى - عالماً بها من غيره كثرة في ذاته.

وأما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعلُّل: أحدهما: علمها^٨ بمعلولاتها وهو عين^٩ معلولاتها. والآخر: علمها^{١٠} بما عدا معلولاتها، كعلمها بالله - تعالى - و كعلمها بالمعدومات، فإن هذه العلوم يكون بحصول صورتها فيها^{١١} على طريق الإشراق^{١٢} من المبدء الأول.

فالحاصل: إن علم الله - تعالى - هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى^{١٣}؛ ومثّل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله - تعالى - كانت أيضاً حاضرة عند الله - تعالى - ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء من غير تكثّر في ذاته.

ونقول أيضاً: علم الله - تعالى -^{١٤} بالأشياء هو تميّز الأشياء عند الله، و تمييز الأشياء

- | | | |
|-------------------|------------------|-------------------------|
| ١. ص، ج : للقابل. | ٢. ن : - أولى. | ٣. ص : المعلوم. |
| ٤. ص : المعلولات. | ٥. م : فكما. | ٦. م : - الكلّيات و. |
| ٧. م : حينئذٍ. | ٨. م : علماً. | ٩. م : غير. |
| ١٠. م : - علمها. | ١١. م : - فيها. | ١٢. م : - طريق الإشراق. |
| ١٣. م : - تعالى. | ١٤. م : - تعالى. | |

عنده^١ هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه. فإذا نسبت التميز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلا ذات الله - تعالى - وذوات الأشياء. فالعلم إما أن يقال نفس الله - تعالى - بمعنى تميز الأشياء عنده، أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء. واعلم! أن هذا الكلام لطيف دقيق جداً؛ وأنه وإن فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع الإشكال.

[٣/٢٠٨٢/٧٣] قوله: يريد التفارقة بين إدراك الجزئيات.

حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصّصات. فلها اعتباران: من حيث هي طبائع^٢؛

ومن حيث هي متخصصة بمخصّصات^٣. فتعلّلها من حيث هي طبائع تعلّلها على وجه كلي، وتعلّلها من حيث هي متخصصة^٤ تعلّلها على وجه جزئي، وأحكامها بالحيثية الأولى لا يتغيّر بخلافها بالحيثية الثانية.

ونحن نقول: الجزئيات من حيث إنها متخصصة معلولات الواجب. وقد تقرّر عندهم أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية. فلو كانت متغيّرة من تلك الحيثية يلزم تغيير علم الله - تعالى - وإنه محال. فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرّح القوم به، بل ماصّرّح به في تحقيق علم الواجب^٥. [٣٤]

والحق الصريح الذي لا تشوبه شبهة^٦ [٣٥]: أن تعلّل الجزئيات من حيث أنها متعلّقة بزمان تعلّل بوجه^٧ جزئي متغيّر، ومن حيث إنها غير متعلّقة بزمان تعلّل بوجه كلي لا يتغيّر. وقد بيّن الوجه الذي لا يتعلّق بالزمان بالوجوب عن أسبابها، فإن من عقل الجزئيات من حيث يجب بأسبابها حصل^٨ عنده صور الموجودات المترتبة /SB32/ و لا يتغيّر العلم بها بتغيّرها في أحوالها قطعاً، لأن هذا الوجه لا يتعلّق^٩ بالزمان، ضرورة أن

١. س: عند الله - تعالى - . ٢. ص: ق: الطبايع. ٣. ق: بمخصّصات. ص: للخصّصات.
٤. س: + بالخصيصات. ٥. م: الله - تعالى - . ٦. م: الشبهة.
٧. م: على وجه. ٨. س: حدث. ٩. م: لا يتغيّر.

وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني^١ ولا تعلق له بالزمان أصلاً. وتوضيح ذلك: أن الممكن يتساوي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، فإذا وجد أسباب وجوده وجب وجوده، وإذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده. وكل عاقل ما لم يعقل أسباب وجوده^٢ أو أسباب عدمه يكون متردداً في وجوده وعدمه. وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنه يجب أن يوجد، وإذا عرف أسباب عدمه عرف أنه يمتنع ولا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان العدم، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب. مثاله: إن وجدان الكنز لزيد يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإذا عرفنا أن زيدا سيمشي إلى زاوية و عرفنا أن ماعلى رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر^٥ بحركة زيد لم يعرض لنا شك في أنه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب. وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف^٦ أسبابها. ولما لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها فلهاذا^٧ يعرض له الغلط في الأحكام. والله تعالى^٨ لما كان محيطاً بجميع أسباب كل ممكن^٩ فلا بد أن يكون محيطاً بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها. فلا إمكان في علم الله - تعالى - لأنه منزّه عن التردد والشك. فالله - تعالى - يعلم جميع^{١٠} الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل^{١١}. فإن العلم بالجزئيات من هذا^{١٢} الحيشية يتغير^{١٣} بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال، بل علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبداً الدهر.

ومثاله: إن المنجم إذا علم أن القمر يتحرك في كل يوم كذا، والشمس يتحرك أيضاً^{١٤} في كل يوم كذا يعلم أنه تحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولهما إلى نقطة^{١٥} الحمل

٢. ص :- وجب وجوده ... وجوده. ٣. م : و.

١. ج : إذا .

٦. م : عرف.

٥. م : منكسر.

٤. م : وإذا .

٩. ص :- ممكن. ق : يمكن.

٨. م : سبحانه.

٧. م : فلهاذا.

١٢. م : هذه. ق : هذه الوجهه.

١١. م : + والحال.

١٠. م : مجموع.

١٥. م : + أول.

١٤. م : أيضاً يتحرك.

١٣. م : متغير.

في وقتٍ معيّنٍ. فإذا مضى اليوم فإن علم بذلك كان جهلاً، وإلا يلزم التغيّر.
والحاصل^١ أنّ الموجودات^٢ من الأزل إلى الأبد معلومةٌ لله - تعالى - كلّ في وقته
/JA48/، ليس في علمه كان وكائن^٣ ويكون، بل هي حاضرةٌ عنده في أوقاتها أزلاً وأبداً.
وأما كان وكائن ويكون فهي^٤ بالنسبة إلى علوم الممكنات.
هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المقام ويحتزر عمّا يتسرّع^٥ إليه الأوهام!

[٣/٣١١-٢/٧٤] قوله: أي منسوبةً إلى مبدأ طبيعته^٦ النوعية موجودة في شخصه.
يعنى كما^٧ أخذ الجزئيات من حيث أنّها طبائع، كذلك أخذ الأسباب من حيث هي
طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنّها طبائع بحسب أسباب مأخوذة^٨ كذلك لا تغيّر.
وقوله: «وإنّما نسبها إلى مبدئٍ كذلك»، أي: إنّما قال: «منسوبة» ولم يقل: «معلولة
لمبدأ نوعه في شخصه»، لأنّ الجزئي من حيث إنّهُ^٩ جزئي لا يمكن أن يُستند إلى^{١٠}
الطبيعة من حيث هي، بل إلى علّةٍ جزئيةٍ.
وأقول: لو كان الكلام في الجزئيات من حيث إنّها طبائع فمن الجائز استنادها إلى^{١١}
الطبائع؛ فالمعلوم من ذلك أنّ الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية. والوجه في ذلك
أنّه إشارة^{١٢} إلى أنّ العلم بالكسوف^{١٣} الجزئي يتوقّف على كون القمر في عقدةٍ معيّنة في
وقتٍ معيّن^{١٤}؛ وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت أمرٌ كليٌّ وإنّ انحصر نوعه في
شخصه.

[٣/٣١١-٢/٧٤] قوله: هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات.

الصفة إمّا إضافة^{١٥} محضة كالأبوة والبنوة، وإمّا حقيقيّة والحقيقيّة إمّا محضة كالسواد

١. م: الحال.	٢. م: المجردات.	٣. م: - كان.
٤. ص: أي.	٥. م: يسرع.	٦. ص: طبيعية.
٧. م، ج: + إذا.	٨. م: موجودة.	٩. ج، س: هو.
١٠. ص: + مستند إلي.	١١. م: في.	١٢. ص: أثار.
١٣. س: الخسوف.	١٤. م: معيّنة.	١٥. م: إضافة.

و البياض، وإما حقيقية ذات اضافة^١، وهي إما أن يتغير بتغير الاضافة كالعلم، فإنه صفة حقيقية^٢ يوجب تغير اضافاته بغيره^٣، أو لا يتغير كالقدرة، على ما ذكر^٤.
و تقرير اعتراض الإمام على ما فهمه الشارح: إن الإضافات التي للقدرة أحوال لذات الله - تعالى^٥ - فإذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع^٦ أحوال ذاته حتى صفاته الحقيقية؟

و تحرير جوابه: إننا^٧ لا نسلم أن الإضافات أحوال ذات الله - تعالى - بالحقيقة، بل بالعرض. فإن العارض^٨ لذاته هذا الأمر الكلي الذي لا يتغير. وأما الجزئيات فداخله تحت^٩ ذلك الأمر الكلي و تابعة له. سلمناه، لكن الإضافات^{١٠} لا وجود لها في الاعيان، و تغير الاعتبارات العقلية لا يضر.

و أنت خبير بأن الجواب الأول إنما يتوجه لذلك النقض بإضافات القدرة؛ لكن ظاهر كلام الإمام النقض بالإضافات المحضة كقبلية الله - تعالى - ومعيته وبعديته بالقياس إلى حادث [٣٦] ما^{١١}، فإنه لو كانت أموراً موجودة في الخارج و جاز تغيرها جاز أن تحدث في ذات الله^{١٢} صفة بعد عدمها، أو تزول عنها صفة بعد وجودها. وإذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية؟ و حينئذ تعين الجواب الثاني.

لا يقال: صفات الله - تعالى - من العلم^{١٣} والقدرة والإرادة وغيرها أموراً اعتبارية^{١٤} لا تقرر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها؟
لأننا نقول: تغير تلك الصفات سلبها عن الله^{١٥} - تعالى - في بعض الأوقات، وإنه محال؛ بخلاف تغير الإضافات، فإن سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال^{١٦}.

[٣/٣١٦-٢/٧٧] قوله: و اعلم! أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام. هذا سؤال وارد على ما فهمه، لا على ما حققناه! فإن العلم بالجزئي المتغير إنما يكون

٣. ق: - تعالى. م: + بالحقيقة.

٢. م: ذكره.

١. م: - بغيره.

٦. م: فالعارض.

٥. م: إنّه.

٤. م: جميع تغير.

٩. م: - ما.

٨. ج: الاضافة.

٧. س: بحسب.

١٢. م: الإرادة من الأمور الاعتبارية.

١١. م: - العلم و.

١٠. ص: + - تعالى -

١٤. ص: محال.

١٣. م: عنه.

متغيراً لو كان^١ زمانياً. وأما على الوجه المقدّس عن الزمان فلا كما صرّح^٢ الشيخ هبهنا. وأما إن إدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانية، فممنوع^٣؛ إنّما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزّ اسمه.

[٣/٣١٧-٢/٧٧] قوله: وأقول في تقريره: لمّا كان جميع صور الموجودات^٤.

قدبان من الأصول المتقدّمة أنّ جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي. وإنّما لم يقل: في ذات الله - تعالى - «ليستقيم على مذهب المصنّف والشارح. وهذا معنى القضاء، أعني: وجود^٥ الموجودات في العالم العقلي.

ثمّ لمّا كان للموادّ في العالم العقلي صوراً متباينة استحال أن يفيض دفعةً على الموادّ، وإلاّ اجتمع المتباينات^٦؛ أو لا يفيض أصلاً فإنّه^٧ حطّ للمادّة عن درجة الوجود، إذ لا وجود لها إلاّ بالصورة كان من لطيف حكمته^٨ - تعالى - خلق فلكٍ غير منقطع الحركة يختلف أحوال المادّة واستعدادها بحسب اختلاف حرركاته.

فيرد صورةً صورةً^٩ على المادّة بحسب استعداد استعداد. وهذا هو القدر أعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة، وهو تفصيل^{١٠} ما كان مجتمع^{١١} الوجود في الأزل.

فالشارح إنّما^{١٢} قدّم هذه المقدّمة لتحقيق مهية القضاء والقدر. والجواهر العقلية JB40/ موجودة في القضاء والقدر مرّةً واحدةً، إذ لا وجود لها^{١٣} في الأزل ولكن باعتباري الإجمال والتفصيل. وأما الصور والأعراض الجسمانية^{١٤} فهي موجودة فيهما مرّتين: مرّةً في الأزل مجملّة^{١٥}، ومرّةً في ما لا يزال مفصّلة^{١٦}.

١. س : + علمنا علماً. ص : + علماً.

٢. م : + به .

٣. س : ممنوع.

٤. ق : جميع صور جميع المعقولات.

٥. ج : جميع المعقولات .

٦. م : المتباينات.

٧. م : حكمة الله .

٨. ج : وإيته .

٩. م : - صورة .

١٠. م : مجمل .

١١. م : المختلفة مفصّل .

١٢. م : - إنّما .

١٣. م : الجسمية .

١٤. ج : + إلاّ .

١٥. م : مجملّة .

١٦. م : مفصّلاً .

وأما العناية فهو علم الله تعالى^١ بالموجودات على أحسن النظام والترتيب، وعلى ما يستحب أن يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها. والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق؛ بخلاف القضاء، فإنه العلم بوجود الموجودات جملةً.

واعلم! أن الأفعال الصادرة عنا إنما تصدر بحسب إرادةٍ وقصدٍ يحدث لنا متوجّهاً إلى تحصيل الفعل، ثم عزم على ذلك له^٢ تحريك للقوة^٣ المحركة إلى أن يحصل ذلك الفعل. وأما المبدأ الأول فعنايته أعنى: علمه^٤ بالموجودات على النظام الأليق كافٍ في إفاضة الموجودات ولا يحتاج إلى إرادةٍ وعزمٍ وقصدٍ كما في أفعالنا. فالله - تعالى - مريدٌ قادرٌ من غير كثرةٍ إلا في الاعتبار؛ فهو عالمٌ باعتبار أنه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي، وقادرٌ باعتبار أن له أن يفعل وله أن لا يفعل، فلا شك^٥ أن كونه بهذه الحالة أمرٌ اعتباطيٌّ. وله إرادةٌ وعنايةٌ باعتبار أنه عالمٌ بالموجودات على الترتيب اللائق بها. فهذه الصفات إنما يخترعها العقل في الله تعالى^٦ - باعتبار آثاره؛ وليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج^٧ إلا ذاتٌ مجردةٌ ومعلولات مترتبةٌ بعضها لازمةٌ لذاته وبعضها حادثةٌ غير لازمةٍ.

هكذا يجب أن يحقق!

[٣/٣١٩-٢/٧٨] قوله: و أمور لا يمكن أن يكون فاضلةً فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها^٨ شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المحركات^٩.

كالنار، فإنه لا تقتضي الصعود من الأرض. وإذا صعدت من الأرض إلى حيزها لم يكن بدٌّ من حرق اجسامٍ معترضةٍ في وسط مسافتها. ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل إلا بإفناء ما يصادفها. فهي وإن اقتضت الشرَّ في بعض الأوقات إلا أن وجودها نافعٌ في

١. م - تعالى.
٢. م. ز.
٣. م: القوة.
٤. م: علمها.
٥. ج: + عالم.
٦. م: ولا شك.
٧. م - تعالى.
٨. س - بل ... الخارج.
٩. س، ق: - منها.
١٠. م: التحريكات.

المركّبات وغيرها.

[٣/٣١٩-٢/٧٨] قوله: وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها^١ فضيلتها.

كما لا يكون^٢ فضيلتها إلّا إذا كانت^٣ بحيث يمكن أن يتأدّى حركتها في^٤ الغذاء إلى إ حالته و تشبيهه بالبدن حتّى يحصل لها نشو و نماء. ولا شك أنّ فيه خلع صور و اكتساء صور. و ذلك إنّما يكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و إيراده على البدن. و أحوال الحارّ الغريزي الذي هو مثل النار أي: تصرّفاته في الغذاء.

هكذا سمعته. و ليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق! لأنّ هذه الحركات و إنّ تأدّت إلى انخلاع الصورة التي هو فقدان كمال و شرّ، إلّا أنّها ليست متأديّة إلى اجتماعات و مصاكات مؤديّة.

و معنى الكلام في المتن: إنّ أحوال الحيوانات في حركاتها و سكناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضاً أي^٥: في^٦ الحركات و السكنات^٧ يتأدّى إلى اجتماعات و مصاكات مؤديّة.

فالصواب أن يقال: أمّا تأدّي حركات^٨ الحيوانات و سكناتها إلى الاجتماعات و المصاكات المؤديّة فظاهرة، و أمّا تأدّي حركات مثل النار و سكناتها و هو الحارّ الغريزي إليها^٩ فكما إذا ورد الدواء^{١٠} الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

[٣/٣٢١-٢/٧٩] قوله: فاذن قد حصل من ذلك.

لما حصل ممّا تقدم أنّ الشرّ^{١١} يُطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثّر و هو فقدان كمال الشيء و إذا أُطلق على أمر وجودي مانع عن الكمال فالشرّ بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضاً - فقد حصل مفهوم الشرّ و هو عدم وجود^{١٢} من حيث هو غير لائق به؛

- | | | |
|--------------------------|-------------------------|----------------------|
| ١. ج: ق: - أن تكون فيها. | ٢. س: - أن ... لا يكون. | ٣. س: ج: كان. |
| ٤. س: من. | ٥. ق: - أي. | ٦. م: + تلك. |
| ٧. ج: - السكنات. | ٨. م: - حركات. | ٩. م: الحارّ الغريب. |
| ١٠. س: الهواء. | ١١. س: +: + قد. | ١٢. م: كمال لموجود. |

أو نقول: من حيث هو غير^١ مؤثّر. فليس هذه إلا اعتبارات^٢ مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشرّ. وعلّم هذا من تتبّع استعمال الجمهور لفظ الشرّ في موارده.

[٣/٣٢٢-٢/٨١] قوله: قال الفاضل الشارح^٣:، هذا البحث ساقط عن الفلاسفة.

لأنّه لا يستقيم إلّا مع القول بأنّ فاعل العالم مختارٌ، ومع القول بالحسن^٤ والقبح العقليين. والفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الأصلين. أمّا إنّه لا بدّ من القول بالفاعل المختار فلأنّ قول القائل: لِمَ وجده الشرّ في أفعال الله - تعالى -؟ إنّما يتوجّه إذا كان تعالى^٥ مختاراً يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، حتّى يقال: لِمَ فعل هذا دون ذاك؟ وأما إذا كان موجِباً لذاته لم يمكن^٦ أن يقال: لِمَ فعل هذا دون JA 50/ ذاك؟ لأنّه لما وجدت هذه الأفعال لأنّ ذاته كانت^٧ موجِبَةً لها استحال في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت الأفعال خيراتٍ أو شروراً.

وأما أنّه لا بدّ من القول بالحسن والقبح العقليين فإنّه لو لم يقل بذلك كان الكلّ حسناً صواباً من الله تعالى^٨، على ما هو قول الأشعرية. فلا يمكن أن يقول^٩: لا يجوز من الله - تعالى - فعل الشرّ ويجب أن يكون فاعلاً للخير. فهذا^{١٠} البحث إنّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين وهم المعتزلة. وأمّا الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة، أو أحدهما وهم الأشاعرة فيكون البحث ساقطاً عنهم^{١١}؛ فيكون خوضهم فيه من الفضول. والجواب: إنّنا لا نسلم أنّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار [٣٧]، بل هم قائلون به كما مرّ، فأمكن أن يقال: لِمَ اختار هذا دون ذلك؟

وأيضاً لا نسلم أنّهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإنّ^{١٢} الحسن والقبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافرته؛

- | | | |
|--------------------|------------------------|---------------------|
| ١. م : لا غير. | ٢. س، م : الاعتبارات . | ٣. ق، س : - الشارح. |
| ٤. س : بأنّ الحسن. | ٥. م : يوجد. | ٦. م : + الله. |
| ٧. م، س : لم يكن. | ٨. ق : + تلك. | ٩. م : - تعالى. |
| ١٠. ج، س : يقال. | ١١. م : وهذا. | ١٢. م : + كما مرّ. |
| ١٣. ج : و أنّ. | | |

وعلى كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصانٍ؛
وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم.
ولا نزاع في الأولين، إنما النزاع في المعنى الأخير؛ فينتج أن يقال: الله - تعالى - كاملٌ بالذات؛ خيرٌ بالذات. فكيف يوجد منه الشرُّ والنقص؟! [٣٨] وإليه أشار بقوله: «إنما يبحثون عن كيفية صدور الشرِّ عما هو خيرٌ بالذات».
ولا خفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعاً [٣٩]، وإنما اقتصر على المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.
ثم قال: «يجب أن يتصور^١ الخير والشرِّ في هذه المسألة ثمَّ يبحث عنهما»، و المشهور في ما بين الفلاسفة أن الخير هو الوجود والشرُّ هو العدم. وربما استدلوا عليه ببعض الأمثلة، كما قالوا: إننا نحكم بأنَّ القتل^٢ شرٌّ وإذا تصوّرنا ما^٣ فيه من الأمور الوجودية والعدمية وجدنا الشرَّ من العدميات، فإننا إذا نظرنا إلى^٤ كون السكّين قاطعاً فهو خيرٌ لأن كمال السكّين أن يكون كذلك، وإذا نظرنا إلى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك أيضاً خيراً لأنه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكّين كان ذلك شرّاً. وأمّا إذا نظرنا إلى فوت^٥ حياة المقتول وإلى تفرّق اتصال بدنه وجدناه شرّاً؛ فعلمنا^٦ أن الوجود هو الخير والعدم هو الشرّ.

وهذا الاستدلال ليس بجيد، لأنهم إن أرادوا بقولهم: «الخير وجودٌ والشرُّ عدمٌ» تفسير لفظ الخير بالوجود^٨ ولفظ العدم بالشرّ^٩، فلا حاجة لهم في ذلك إلى^{١٠} الاستدلال، لأن لكلٍّ أحدٍ أن يفسّر أيّ لفظٍ شاء بأيّ معنى شاء؛ وإن أرادوا التصديق بذلك فهو إنما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشرّ، والكلام الآن فيه.

وبتقدير النزول^{١١} عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل، وإنه^{١٢} لا يفيد اليقين.
والجواب: إن المراد تصوير الخير والشرّ؛ والتمثيل ليس بالاستدلال، بل تعيّن

٣. م: - ما.

٢. س: الفعل.

١. ق، ج، س: يصوّر.

٦. م، س: قوّة.

٥. ق: قطاعاً. س: مقطعاً.

٤. س: - الي.

٩. م: لفظ الشر بالعدم.

٨. م: + تفسير.

٧. م: و علمنا.

١٢. م: لأنه.

١١. م: التنزّل.

١٠. م: - ذلك إلى.

لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرهما - حتى تحقق أن كل موضع يطلقون الشر^١ يريدون به^٢ فقدان كمال^٣ أو عدم شيء.

[٢/٨٢-٣/٢٢٤] قوله: لا حاجة بنا هي هنا إلى إيراد جوابه.

أما إن^٣ الشر هو الألم وحده فقد تبين أن الشر^٤ عدم شيء من حيث هو غير مؤثر، و الألم وإن كان شرّاً بالقياس إلى فقدان الاتصال^٥ إلا أنه جزئي واحد من الشر، فإن الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شروط^٥ وليس بآلام.

وأما إن كثرة الآلام يقتضي غلبة الشر^٦ فقد مر أن الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء في نفسه^٦ والوجود الإضافي وهو كونه سبباً لوجود^٧ شيء آخر أكثر من العدم الإضافي الذي هو الشر^٨، أي: كونه سبباً لعدم آخر.

وأما إن الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضائق أي: تصوير الشر، وبيان قلته إلا بنفي تعليل الشر، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

ونحن نحزّر هذه المسألة من الابتداء تلخيصاً لها من الزوائد التي لا طائل تحتها؛ فنقول: لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية يريد^٩ أن يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى^{١٠}.

فإن لسائل أن يسأل ويقول^{١١}: في الوجود شروط كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموزية من السباع والهوام والقوى JB51/ الشهوانية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة... إلى غير ذلك، والله - تعالى - خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية؛ فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شروط؟ وجواب هذا موقوف على تحقيق مهية الخير^{١٢} والشر. والخير هو الوجود من حيث إنه مؤثر، والشر هو العدم من حيث أنه غير مؤثر. وكل وجود خير في نفسه وليس في

- | | | |
|-------------------|---------------|---------------------|
| ١. م: شر. | ٢. م: به. | ٣. م: - أن. |
| ٤. ج: اتصال. | ٥. م: ليست. | ٦. ج، س: - في نفسه. |
| ٧. م: سبب الوجود. | ٨. م: شر. | ٩. ج، ق: أريد. |
| ١٠. م: - تعالى. | ١١. م: فيقول. | ١٢. م، ق: فالخير. |

الوجود شرّاً أصلاً. نعم، يطلق على الموجودات الشرّ لا باعتبار أنّها في أنفسها شروراً هي إعدام كمالات الغير. وكذا يطلق الخير على الموجودات^٢ باعتبار أنّها تستتبع خيرات أي: يكون مصدراً لكمالات الغير^٣. فذلك الموجود يكون خيراً و شرّاً بالإضافة والعرض. وهذا كالشمس، فإنّه سبب لتضج المركّبات وللحرارات^٤. والأضواء وغير ذلك من الكمالات؛ إلّا أنّها ربّما تصدّع بسبب التبخير. فالشمس يكون شرّاً بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم صحّته. والشرّ وإنّ أطلق على الوجود لكنّه إذا قُتّش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشرّ عليه إلّا باعتبار ذلك العدم. فالشرّ بالحقيقة^٥ هو ذلك العدم. والأمثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين، بل كأنّها جوابٌ لسؤالٍ وهو: إنكم قلتم: إنّ مهية الخير الوجود ومهية الشرّ العدم، ونحن نجد إطلاق الشرّ على الوجود، فلا يكون التعريف صحيحاً!

فأجابوا: بأنّ الوجود ليس بشرّ على الحقيقة بل بالعرض والإضافة، وتقسيم الموجودات إلى الأقسام الخمسة إنّما هو بهذا الاعتبار أي الخير والشر بالإضافة، وإلّا فليس الوجود شرّاً أصلاً.

ثمّ؛ حاصل الجواب: إنّ الموجود الشرّ إنّما وقع في القضاء الإلهي لأنّ كلّ موجودٍ يفرض وفيه شرٌّ فلا بدّ أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شرّيته. ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير. هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام.

[٣/٣٢٦٢/٨٢] قوله: لما كان قوى الإنسان.

SA33/ تلخيص السؤال: إنّ للإنسان قوى ثلاثاً، والغالب عليهم بحسب القوّة النطقية الجهل، وبحسب القوّة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب. وهي شروراً لأنّها أسباب الشقاوة والعقاب، فيكون الشرّ غالباً في نوع الإنسان.

١. م: الشر باعتبار أنّها تستتبع. ج، س: هي اعدام ... الموجودات.

٢. م: الخير. ٣. ق، س: الحرارات. ٤. م: في الحقيقة.

و تقرير الجواب أن يقال: كما أن للبدن في الصحة والجمال أقساماً ثلاثة: ما في غاية الصحة^١؛ وما في غاية المرض والقيح؛ وما بينهما، وهو الغالب^٢، كذلك للنفس في العلم والخلق ثلاثة أقسام: من في كمال العلم وحسن الخلق؛ ومن في غاية الجهل وقبح الخلق؛ ومن بينهما، وهو غالب^٣، إذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط؛ فإذا انضم إلى الطرف الأفضل يكون الغلبة لأهل النجاة.

فإن قلت: الجهل البسيط أيضاً شراً، لأنه فقدان الإنسان كماله العلمي^٣، فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر أكثر!

فنقول: الكلام في الموجود الذي هو الشر، والجهل ليس بموجود. والإنسان ليس بشراً بالاضافة إليه^٤، لأنه ليس سبباً له.

[٢/٨٣-٣/٣٢٧] قوله: لأيقعن عندك.

هذا تنبيه على توهّمات في الباب باطلة.

أحدها: إن السعادة نوع واحد لا تنال إلا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم أو لا يكمل علمه^٥ في شقاوة^٦، فيكون الشر غالباً.

و أجاب بالمنع عن ذلك.

و^٧ ثانيها: إن مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشر.

و الجواب: إن الفساد إما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد إلا الجهل المركب؛ وإما في الخلق فليس كل خلق ردي، موجباً للعذاب، بل ما يتمكن في النفس تمكناً بالغاً. والموجب للعذاب لا يوجب إلا عذاباً محدوداً منقطعاً، فيزول^٨ العذاب وتحصل السعادة. وإذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعاً^٩. هذا هو المطابق للمتن.

٣. من: العقل.

٦. من: الشقاوة.

٩. من: قطعاً.

٢. من: الثالث.

٥. من: + فهو.

٨. من: يزول.

١. م: - الصحة

٤. م: - إليه.

٨. م: - و.

وأما قول الشارح: «وقوله^١: يهلك الهلاك السرمد ضربٌ من الجهل والرذيلة»، فليس بمنطبقٍ على المتن^٢ [٤٠]، لأنّه لم يثبت^٣ الهلاك السرمد في الرذيلة، بل العذاب المحدود. وثالثها: إنّ الناجي ليس إلّا^٤ من عرف الحقّ بالبراهين وكان نقيّاً من الآثام كما يقوله المعتزلة، فيكون أهل النجاة في غاية القلّة. أجاب: بأنّ رحمة الله واسعة ليست وقفاً على عددٍ.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب. أي: الأسباب التي نظام العالم مربوطٌ بها. مثلاً إدراك المراتب^٥ من جملة نظام العالم، فلولا البصر لما حصل هذا الخير من النظام. فلما أوجد الله - تعالى - البصر والسمع واللمس وغيرها تمّ النظام. فكذا^٦ وجد التخويف، لأنّ صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقّف عليه.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: والتصديق تأكيدٌ للتخويف. التصديق أي: الوفاء بالتخويف تأكيدٌ للتخويف. وإنّما يعلم هذا الوفاء لإخبار صادقٍ به، أو لا قامّة في الدنيا كالحدود.

[٣/٣٢٩-٢/٨٥] قوله: لتمثّلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي^٧. وجوب صدور الفعل عن^٨ العبد مع القول بأنّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء يجتمعان، لأنّه حينئذٍ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك وهو: مشيئة الترك في تحديد القدرة: إنّ شاء ترك^٩، فلا قدرة أصلاً. وجوابه: إنّ الملازمة ثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل مشيئة الترك بالنسبة إلى العبد ممكنة؛ واستمرار عدم الممكن لا ينافي إمكانه.

١. م: - و قوله. ٢. م: - على المتن. ٣. م: لم يثبت.
٤. ج: - إلّا. ٥. ق: الجزئيات. ٦. م: فلذلك.
٧. ص: الحقيقي. ٨. م: من. ٩. م: يترك.

و محصل تقرير^١ السؤال: إنَّ الأفعال الصادرة من العبد إن وجب أن يكون مطابقةً للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك؟
و في جوابه طرائق:

الطريقة الأولى: طريقة الحكماء، وهي أنَّ العقاب^٢ لازمٌ من لوازم أفعالهم، ففعلهم هو سببٌ له. وهذا كالمرض، فإنَّ الإنسان لما^٣ احتاج إلى تناول الغذاء و تبقى عند كلِّ هضم لطفةً من الفضلات^٤ تجتمع في بدن الإنسان من لطخات فضلات الهضوم مادةٌ كثيرةٌ رديئة، حتَّى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبَّت^٥ إلى عضو فتورم^٦ إلى غير ذلك.

فكذلك حال العقاب، فإنَّ الإنسان إذا فعل أفعالاً رديئةً تنتقش في النفس بحسب كلِّ فعل ملكةً رديئة^٧ و تجتمع على مرِّ الأيام^٨ ملكاتٌ رديئةٌ متعدّدة، لكن مادامت متعلّقةً بالبدن كأنّها ذاهلةٌ عنها. حتَّى إذا فارقت البدن تأذّت بها تأذياً عظيماً. فالعقاب إنّما هو لازمٌ للأفعال^٩ المذمومة و اردُّ على النفس منها لا من خارج، و هو ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ^{١٠} الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (١٠٤/٧). و أمّا العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الآلهية فإنَّ أوّل رجع إلى الأوّل، و إن لم يأوّل توقّف القول^{١١} به على اثبات المعاد الجسماني.

و حينئذٍ لو سُئِلَ و قيل: لِمَ يُعاقب؟ فإنَّ أريد أن غرض الله - تعالى - من العقاب أي شيء هو؟ سقط السؤال، لأنَّ أفعاله - تعالى - منزّهة عن الأغراض؛ و إن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهرٌ، و هو أنّه لما ارتكب الأفعال المنهيّة عاقبه الله - تعالى - على عصيانه.

نعم! يرد السؤال على وجبةٍ وجيهة، و هو أنَّ الله تعالى^{١٢} خيرٌ محضٌ بالذات و العقوبة شرٌّ محضٌ، SB33/ فكيف صدرت من الله - تعالى - ؟

- | | | |
|-------------------|---------------|-------------------|
| ١. م: تقدير. | ٢. م: العقل. | ٣. ق: إذا. |
| ٤. م: + و. | ٥. م: الضب. | ٦. ج: فورم. |
| ٧. س، ص: - رديئة. | ٨. م: الإمام. | ٩. ص، ج: الأفعال. |
| ١٠. م: - الموقدة. | ١١. م: القول. | ١٢. س: - تعالى. |

وجواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال: لما كانت النفس^١ الإنسانية في علم الباري قابلةً للكمالات وكانت^٢ الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفعالها، وكان فيها قوى يمنعها من تلك الأفاعيل^٣ إلى أفاعيل تضادها، قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من أسباب ارادته^٤ الأفعال الجميلة. و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكداً له و الوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سبباً من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة غاية ما في الباب أن العقوبة يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذب، لكنها لما كانت سبباً لكمالات سائر النفوس لم يلتفت إلى ذلك، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شرٌ كثيرٌ.

ثم لما لم يكن بدٌّ من أن يكون^٥ لذلك التكليف شارعٌ و حافظٌ بعث الأنبياء و الرسل لذلك. فهذه كلها أسبابٌ لصدور الفعل الخير من النفس الإنسانية و هذا كما أن الهيولى لما كانت مستعدةً للصور في العلم الأزلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال^٦ الهيولى^٨ بحسب اختلاف حركاته و أوضاعه، فيفيض من^٩ المبدأ الفياض صورةً صورةً. فحال النفس الإنسانية هكذا.

الطريقة الثانية: طريقة المعتزلة، وهي أن الله - تعالى - كلف العباد لأن صلاح حالهم في التكليف، و وعدهم على الطاعة و أوعدهم على المعصية لأن ذلك الوعد و الأيعاد لطفٌ من الله تعالى^{١٠} يقربهم إلى الطاعة و تجنبهم عن المعصية، ثم إنه يجب عليه الإثابة على الطاعات، إذ^{١١} الإخلال به قبيحٌ^{١٢} ظلمٌ، و أمّا العقاب فحسنٌ أيضاً لارتكابهم المعاصي.

فإذا قيل لهم: لم يعدّون؟

قالوا: لأنهم ارتكبوا المعاصي؛

وإذا قيل لهم^{١٣}: لم ارتكبوا المعاصي؟

- | | | |
|-----------------|---------------|-----------------|
| ١. م: نفس. | ٢. م: فكانت. | ٣. ص: أي. |
| ٤. م، ص: إرادة. | ٥. ص: لم. | ٦. م: أن يكون ل |
| ٧. م: حال. | ٨. ج: الحركة. | ٩. ص: من. |
| ١٠. م: - تعالى. | ١١. ص: أو. | ١٢. م: + و. |
| ١٣. م: لهم. | | |

قالوا: لإرادتهم ذلك وإِنَّهم مختارون؛

وإذا قيل لهم: أليس^١ يجب صدور المعصية عنهم حتَّى يطابق علم الله - تعالى -؟
أجابوا: بأنَّ الله - تعالى - كما علم وجود المعصية علم أنَّ المعصية صدرت عنهم
باختيارهم وإرادتهم [٤١] .

فعلم الله - تعالى - لا ينافي اختيارهم.

الطريقة^٢ الثالثة: طريقة الأشاعرة، فإنَّهم لما ذهبوا إلى أنَّ جميع الحوادث بل جميع
الموجودات الممكنة من الله - تعالى - وهو سبب الكلِّ، فإنَّ قيل: فلمَّ العقاب؟ قالوا: إنَّ
كان المراد الغرض من العقاب، فلا غرض! وإنَّ كان المراد سببه فهو الله - تعالى - ﴿و
لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾! (٢٣/٢١)

فالتقدير على مذهبهم: خلق الله تعالى^٣ جميع الأشياء؛ وعلى مذهب الحكماء
مطابقة الموجودات فيما لا يزال^٤ للصور^٥ الموجودة في العالم العقلي.

ولا بدَّ لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير^٦ و
القضاء، لأنَّ الكلَّ اتَّفَقوا على أنَّ الله - تعالى - عالمٌ بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد
وهو القضاء؛ وعلى^٧ أنَّ كلَّ ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه، وإلَّا لزم
جهله - تعالى - عنه^٨، وهو القدر.

وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأوَّل، من أنَّ القدر على مذهب
الحكماء غير القدر على مذهب الأشعرية^٩. وإنَّما قدَّم هذه المقدِّمة ليظهر أنَّ الأسباب
مقدَّرة على مذهب الحكماء^{١٠} كما أنَّ المسبِّبات مقدَّرة. ثمَّ بعد تمهيدها أشار إلى أمرين:
أحدهما: الجواب عن السؤال الأوَّل، وهو أنَّ^{١١} فعل العبد^{١٢} صادرٌ عنه و سببه قدرة
العبد وإرادته، ومن أسباب إرادته فعلَ الخير التخويفُ والعقابُ، فهما من الأسباب
المقدَّرة لنظام العالم، كما أنَّ فعل الخير مقدَّر.

٣. م : - تعالى.

٢. ج : الطريقة.

١. ص : ليست.

٦. س : القدر.

٥. س : للصور.

٤. م : يزال.

٩. م : الأشاعرة.

٨. م : - عند.

٧. ص، ق : إلى.

١٢. م : الأوَّل.

١١. ج : - أنَّ.

١٠. ص : - غير القدر ... الحما.

فإذا قيل: لَمَّا كان فعل العبد مقدراً فَلِمَ العقاب؟ أو: لِمَ التخويف؟
 قلنا: لأنها من أسباب فعل^٢ الخير الصادر عن العبد. وقد تبين أن التخويف مقدّم في
 التقدير على العقاب، ولا محذور فيه^٣ أصلاً.
 والآخر: يطال جواب الإمام، فإنّ القول ببطان تعليل القدر إنّما يصحّ على مذهب
 الأشاعرة إذ لا علّة عندهم إلّا الله تعالى^٤، لا على مذهب الحكماء؛ فإنّ كلّ موجودٍ في
 القدر له علّة عندهم حتّى ينتهي إلى منتهى العلل^٥.

٣. ق: منه.

٢. ج: فعل.

١. م: لأنها.

٥. م: إلى أن ينتهي العلل.

٤. م: تعالى.

تعليقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط السابع)

١. ما ذكره وإن كان ممّا يلائمه لفظ البدو والعود بناءً على أن ابتداء البدو من الأشرف وابتداء العود من الأخسّ وكذا يلائمه قول الشارح فيما بعد: «لما كانت النفس الناطقة واقعةً في آخر مراتب العود ...»، لكن لا يلائمه قول الشارح ههنا حيث قال: «ينته من الجانبين إلى الهيولى»، فإنّه يقتضي أن يكون الأشرف من مراتب البدو في مقابل الأشرف من مراتب العود. ولا يخفى عليك أن كلّ واحدٍ من الاعتبارين جائزٌ. /DB29/

٢. نسخ المتن ههنا مختلفة، ففي أكثر النسخ وقع هكذا: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، وظاهر أن المراد به الكمالات الذاتية أي: الصور المعقولة، ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال وأتم مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية». وفي بعضها هكذا: «بل يكون باقياً بما هو مبدأ الوجود من الجواهر العقلية»، والظاهر أن مدار شرح الإمام على هذه النسخة. ولعلّ صاحب المحاكمات نظر إلى هذه النسخة على ما أشار إليها، فحكم بعدم انطباق الشرح على المتن، وبالاستدراك، وإلا فلم يكن على النسخة الأولى على ما وقعت في نسخة الشارح ونقلها مخالفةً للمتن ولا استدراكاً أصلاً.

وأمّا قوله: «فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم»، فجوابه: إنّ عدم الاحتياج في الكمالات مطلقاً إليه وإن لم يفهم من كونها ذات آلة في الجسم لكن عدم الاحتياج في الكمالات الذاتية يفهم من كونها ذات آلة في

الجسم، لأنّ الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فإذا كانت النفس ذات آلة في الجسم و بملاقاتها بالجسم من حيث إنّ آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها إلى الآلة لا يحتاج إلى الجسم؛ وهو ظاهر.

٣. ما سلف في الفصل المتقدم أنّ النفس باقية بعد خراب البدن مع تعلّقاتها على ما تدلّ عليه النسخة التي نقلها الشارح، على ما بينّا، لا مجرد بقاء النفس على ما تدلّ عليه النسخة الأخرى، والذي كرّره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعلّقات. وأراد بزيادة الفائدة أنّ بقاء التعلّقات قد مر فيما سلف بمجرد أنّ النفس في التعلّل غير محتاجة إلى الآلة، و ههنا قد كرّر ذلك و زاد عليه: أنّ النفس قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل، فلا يضرّها فقدان الآلات.

و لا يخفى أنّ كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قرّرنا، و حينئذ لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «أقول... إلى آخره». و لعلّ الباعث له على حمل كلام الشارح ههنا على أنّه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعلّقات قول الشارح: «لا يضرّها في بقائها في نفسها و لا في بقائها على كمالاتها الذاتية»، و هذا وهم من كلامه، لأنّ هذا إنّما ذكر في ذيل الفائدة الزائدة، و لو كان الأمر كما زعمه ينبغي أن يذكره في ذيل قوله: «تكرار لما سلف».

فالوجه أنّ هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً و توطئة لبقاء الكمالات. و القرينة على ما ذكرنا أنّه لم يتعرّض له في الاستدلال، بل إنّما استدلّ على بقاء الكمالات فقط؛ فتأمّل!

٤. معنى كلام الشيخ هذا: أنّه لا يدلّ كون قوّة التعلّل يختل باختلال الآلة على أن يكون التعلّل لابنفسها، بل بالآلة.

و الحاصل: إنّ استثناء عين التالي و هو أنّ قوّة التعلّل يختل باختلال الآلة على ما قرّره صاحب المحاكمات نفسه، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينتج» لا يستلزم عين المقدّم و هو كون التعلّل بالآلة، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «لا يكون لها فعل بنفسها» فهذا الكلام راجع إلى ما ذكره أنّ استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدّم. و كلام الشارح ناظر إلى هذا القول، و كان تقريره؛ فإنّ حاصل قوله: «لو كان عدم

كلال النفس في تعقلها... إلى آخره»: إنّه لو كان استثناء تقيض التالي منتجاً لنقيض المقدّم كان استثناء عين التالي منتجاً لعين المقدّم، وكان الجواب الجواب بعينه.

وبما ذكرها ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح، على أنّ كلام الشارح لمّا كان موافقاً لقوله: وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلالٌ يجب أن لا يكون لها فعلٌ بنفسها، وإن كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن. فلا وجه للإيراد عليه بأنّ كلامه غير منطقيّ على المتن مطلقاً؛ فتأمّل!

/DA30/

٥. ليس المراد بالقوى الحيوانية: القوى القائمة بالأرواح من المدركة والمحركة، لأنّها كمالاتٌ ثانية، وقد فسّرها الشارح بالكمال الأوّل. بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان؛ أو ما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله؛ وليس شيءٌ منها يعرض بل كان جوهرّاً داخلاً في حقيقة الحيوان. وقد تقرر في موضعه أنّ الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة و النقصان وغيرهما بالقياس إلى ما هو جزئه.

وقد تخصّص الدعوى بالجزء المحمول فيقال: الذاتي ليس مقولاً بالتشكيك.

٦. الكمال الأوّل لمّا لم يختلف بالزيادة و النقصان كان الاعتبار فيه حدّاً واحداً لا يختلف أيضاً؛ وأمّا الكمال الثاني فلمّا كان يختلف زيادةً و نقصاناً كان الاعتبار فيه مختلفاً، لأنّ وحدة المعلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها؛ وبالجمله القوة الحالة في الجسم تابعة له في الزيادة و النقصان وفي الشدة والضعف. نعم! قد لا يحسّ بالضعف لقلّته. وأمّا أنّها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول؛ فليتأمّل!

٧. فيه نظر! لأنّ هذا أيضاً لازمٌ من الحجّة، لأنّ المراد من الآلة المنفيّة عن النفس في تعقلها هي الجسمانية، والآلة في التعقل إذا كانت جسمانيةً و يحصل لها الكلال بتكرار الأفاعيل يحصل ضعفٌ و فتورٌ في التعقل لامحالة وإن كان العاقل مجرداً؛ وإلى مثل ذلك أشار الشارح حيث قال: «لأنّ العاقلة إذا كان تعقلها بمعونة من المفكرة التي هي قوةٌ بدنيّة فقد يضعف عن التعقل لاذاتها، لكن يضعف معاونها».

٨. فيه بحث! أمّا أولاً: فلأنّ الغرض من إثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء

تعقّلات النفس حين التجرّد عن البدن والالة. وليس المقصود بقاء بعض تعقّلات النفس بل المقصود أنّ جميع الكمالات الذاتية لها باقيةٌ معها؛ ولذا قال الشارح في صدر النمط: «يريد أن يبيّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرّدها عن الأبدان مع ما تقرّر فيها من المعقولات»؛ وقال الشيخ: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»؛ فإنّ كلمة «ما» في الموضعين يورث العموم.

فإنّ قلت: إذا ثبت أنّ بعض تعقّلاتها ليس بالآلة ثبت أنّ الكلّ ليس بها، إذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقّلٍ وتعقّلٍ في ذلك؛

قلت: بعد تسليم صحّة ما ذكرت كان هذا تقريراً آخر في الجواب.

وأما ثانياً: فلأنّ خلاصة اعتراض الإمام لم يندفع بهذا أصلاً، لأنّه لم يجعل الجسم آلةً في تعقّل النفس، بل جعله شرطاً في تعقلها. وحينئذٍ يمكن أن يقال: على تقدير كون النفس مجرّدةً يجوز أن يكون تعقلها مشروطاً بتعقلها بالبدن، لا على أن يكون آلةً حقيقةً حتّى يتوجّه أنّ الآلة تصير واسطةً بين المدرك وبين نفسها أو إدراكاتها وبين المدرك و نفس المدرك، بل على أن يكون تعقلها لنفسها مثلاً مشروطاً بتعلّقها بالبدن. لا بدّ لنفي ذلك من دليل؛ فتأمّل!

٩. يمكن أن يقال: بمجرّد إبطال القسم الثالث وهو أن يكون التعقّل قد يكون وقد لا يكون وإنّ ظهر صحّة الشرطية وكان يترتّب المنفصلة المركّبة من الجزئين على المقدّم إلّا أن ذكر «كون التعقّل حينئذٍ بالصورة المستمرة... إلى قوله: أو لا يحتمل التعقّل» لبيان كيفية ترتّب التالي المذكور على المقدّم، و تفصيل أنّ أيّ جزءاً من جزئي المنفصلة المذكورة كيف يتحقّق وعلى أيّ تقدير يقع.

وأنت إذا تأملت علمت أنّ هذا الكلام من الشيخ في تقريره أيضاً لا يكون إلّا كذلك.

/DB30/

١٠. هذا غير منطبقٍ على المتن ومشتغلٌ على الاستدراك أيضاً؛

أما الأوّل: فلأنّ الشيخ أثبت التّغاير بين الصورتين بأنّ إحداهما متجدّدةٌ والأخرى

مستمرةٌ.

و التغاير بينهما في هذا التوجيه مع أحد شقي التريد
و أما الثاني: فلأن على هذا التوجيه كان قول الشيخ: «فإن استأنفت... إلى قوله: فهو غير
الصورة التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد» مستدركاً. فالرجوع إلى الحق خير؛
فليتأمل فيه!

١١. فيه نظرٌ بعد! أما أولاً: فلجواز أن يكون محلّ القوة العاقلة هو الجسم المركّب من
المادّة و الصورة. فعلى تقدير تعقّل الصورة الجسمية إنّما يلزم حلول إحدى صورتين و
هي العقلية في المجموع المركّب، و الأخرى في المادّة؛ فلا يجتمعان في محلٍّ واحد؛
و أما ثانياً: فلأن إحدى صورتين موجودةٌ بوجودٍ ظليّ و الأخرى موجودةٌ بوجودٍ
عيني، فيحصل الامتياز. و اجتماع الميّلين إنّما يستحيل لفقد الامتياز بين الاثنين، فإذا
حصل الامتياز فلا استحالة فيه؛ فتأمل!

١٢. لا يخفى على العارف بصناعة الكلام أن ذكر العلاوة بعد الجواب عن الإيراد إشارة
إلى جوابٍ آخر، و حمله على جواب سؤالٍ مقدّرٍ لا يحتمله أسلوب الكلام!
أقول: فالحقّ أنّه جوابٌ آخر، تقريره أن يقال: للصورة العقلية اعتباران:
أحدهما: من حيث إنّهُ صورةٌ حالّةٌ في النفس و بهذا الاعتبار يكون علماً و عرضاً
و ثانيهما: من حيث هي لا بشرط شيءٍ و بهذا الاعتبار يكون معلوماً و جوهرًا. و
معلومٌ أنّها مأخوذةٌ بالاعتبار الأوّل مغايرةٌ بالمهيّة نفسها مأخوذةٌ بالاعتبار الثاني، كما أنّ
البناء من حيث إنّهُ بناءٌ له حقيقةٌ هي الإنسان مع وصف البناء، و مغايرةٌ لحقيقته من حيث
إنّهُ إنسانٌ. فالصورة العقلية من حيث إنّها عرضٌ مغايرةٌ بالحقيقة لنفسها من حيث إنّها
جوهرٌ. و كما أنّها بالاعتبار الأوّل موجودٌ في العقل فلا شكّ أنّها بالاعتبار الثاني موجودٌ
فيه أيضاً، فيلزم اجتماع المثلين، مع تسليم أنّ العرض مخالِفٌ للجوهر من حيث هما
عرضٌ و جوهرٌ بالمهيّة. فهذا هو المراد من قولهم: «على مذهب التحقيق» و هو حصول
الأشياء بمهيّتها في العقل أنّ التغاير بين العلم و المعلوم بالاعتبار، لأنّ العلم من حيث إنّهُ
علمٌ و عرضٌ متحدٌ بالمهيّة مع المعلوم الذي هو جوهرٌ من حيث إنّهُ معلومٌ؛ فتأمل جدّاً
فإنّه من غوامض الشرح!

١٣. كلام الشارح المحقق مبني على أن جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثليين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكمات و لهذا عبّر عنها بلفظ الصورة؛ ولو كان المعقول هو الجسم المركّب من الهيولى و الصورة لعبّر عنه بالجسم لا بالصورة.

و أمّا أن هذا لم يطابق ما ذكره الإمام فنقول: أوّماً الشارح إلى تخطئة الإمام في جعل المعقول هو الجسم، فهذا منه تعبير للإمام حيث لم يجعل المعقول الصورة الجسمية بل جعل الجسم على ما هو الظاهر من كلامه، إذ الظاهر إنّ محلّ القوّة العاقلة هو الجسم دون الصورة، و لو قال المحاكم: لعلّ محلّها هو الصورة الجسمية و حينئذٍ لا يلزم حلول المثليين في محلّ، بل حلول أحد المثليين في الآخر؛ فنقول: قد صرّح الشارح بأنّ المراد بالحلول ههنا المقارنة، و لاشكّ في أنّ الصورة الحالّة في القوّة العاقلة الحالّة في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى حالّة في الهيولى و الصورة الأخرى أيضاً حالّة فيها، فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد.

اقول: نعم! يرد على كلام الشارح أنّ ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقةً، لا مجرد مقارنتها لثالث؛ إذ بمجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الاتينية بالكلية. DA31/ كيف لا و قد تغاير باعتبار المحلّ القريب؟! و ذلك يكفي للامتياز.

و لو سلّم أنّ المراد بالحلول مجرد المقارنة فلاشكّ أنّ مقارنة الصورة العقلية للقوّة العاقلة مقارنة قريبة و لمحلّ الصورة الأخرى مقارنة بعيدة، و مقارنة الصورة الأخرى لمحلّها مقارنة قريبة؛ و بهذا القدر يتحقّق الامتياز، فإنّ المقارن القريب لإحدى الصورتين غير المقارن القريب للأخرى.

١٤. هذا إنّما يصحّ إذا أريد بالمحلّ ما هو أعمّ من المحلّ الحقيقي و المحلّ بالعرض، فإنّ محلّ المحلّ ليس محلاًّ للحال حقيقةً، بل إنّما يقال له: محلّ بعيد له و محلّ بالعرض له. ألا ترى أنّ السرعة الحالّة في الحركة الحالّة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم؟ إذ ليست نعتاً له حقيقةً، بل إنّما هي نعتٌ للحركة. و لاشكّ أنّ الكلام فيما هو محلّ للشيء حقيقةً، إذ الممتنع اجتماع المثليين فيما هو محلّ لهما حقيقةً، إذ لو كان المحلّ محلّ

أحدهما حقيقةً دون الآخر يحصل الامتياز.

ثم هذا الكلام من الشارح: وهو إن المراد من الحلول هيهنا هو المقارنة إشارةً منه إلى أن الصورة العقلية ليست لها حلولٌ وقيامٌ بالنسبة إلى الذهن، بل هي حاصلةٌ فيه لا قائمةٌ به، و فرقٌ بين القيام بالشيء والحصول فيه. ولهذا لم يتّصف الذهن بالأشياء المتعلّقة له؛ فتأمل!

١٥. حاصله: أنّه فرقٌ بين العلم والملاحظة بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك الشيء فإنّ الأمور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومةٌ موجودةٌ في الذهن مع أنّ النفس لم يكن ملتفتاً إليها؛ هذا.

لكن الظاهر أنّ الشيء ما لم يحصل في القوّة المدركة لم يتحقّق العلم به بالفعل. نعم! عند هذا كان العلم بالقوّة، لكن إذا حصل في القوّة المدركة تحقّق العلم وإن لم يتحقّق الالتفات من النفس إليه؛ هذا في العلم الحصولي؛

وأما في العلم الحضورى فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده. وبعضهم اشترط الالتفات من النفس إليه؛ والنظر الذي أورده صاحب المحاكمات ناظرٌ إليه.

١٦. ظاهره أنّه إيرادٌ على الشارح حيث قال: «هذا مبتدأ احتجاجة».

و جوابه: إنّ مراد الشارح أنّ هذا هو ابتداء احتجاجة الذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام على ما ذكره، لأنّ قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل ممّا له أن يعقل بذاته» نتيجةٌ للحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجّة. فابتداء الحجّة التي دعا إليها في بيان المطلوب من قوله: «ولأنّه أصلٌ فلن يكون مركّباً»... إلى آخره؛ وليس مراده إنّ هذا ابتداء الاحتجاج على الإطلاق. كيف وهو قد صرّح في أوّل الفصل بأنّه قد سبق الحجّة عليه.

١٧. لا يخفى عليك أنّ اختلاف المحلّ والموضوع لا يلزم من مجرد المغايرة بين الأمرين، بل إنّما يلزم من التقابل بين الأمرين؛ فلا يصحّ التقريب المذكور في الشرح بقوله: «فإنّ هما لا مرين مختلفين». ولعدم لزوم هذا الإيراد اللازم على جعل «الفاء» للتفريع. عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملها على مجرد التعقيب، وأشار إليه بلفظ

«الثاني»، وصرّح بأنّه لم يذكر عليه دليلاً؛ إذ لو كان متفترّعاً على ما سبقه لكان دليلاً مذكوراً.

١٨. فيه بحث؛ إذ سيأتي في جواب السؤال الذي يذكره أنّ محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض هو الموادّ والموضوعات؛ وذلك لأنّ المراد من الفساد هو زوال الوجود /DB31/ عن الغير الذي - هو المادّة، لازوال وجوده في نفسه.

١٩. هذا النظر واردٌ على هذا التقرير، وما سيبيء في جواب السؤال الذي يذكره ينافي هذا؛ وهو كون محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوفٌ بالفساد، إذ قد تحقّق هناك أنّ محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض الموادّ والموضوعات، دون أنفسها الموصوفة بالفساد. والصواب أن يقال في تقرير كون محلّ قوّة الفساد مغائرًا لمحلّ البقاء: أنّ حدوث الفساد و العدم كحدوث الوجود مسبوّق بالإمكان، والمراد «بالإمكان»: الإمكان الاستعدادي، فلم يكن قائماً بنفس ذلك الشيء الفاسد؛ فلا بدّ أن يكون قائماً بما يتعلّق بذلك الشيء و هو مادّته. و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكر، و بقي الكلام في ثبوت هذا الإمكان؛ فتأمّل!

٢٠. لا يخفى على من له أدنى مسكة أنّ السؤال المذكور لم يندفع بهذا؛ لأنّ السؤال المذكور إيرادٌ على الدليل الذي سبق من الشارح و أشار إليه بقوله: «لما مرّ»، و ما ذكره دليل آخر مستقل؛ فتأمّل!

٢١. فيه نظر! لأنّ القيام بالذات المعتبر في النفس أن لا يكون قائماً بمحلّ أصلاً، أو لا يكون قائماً بمحلّ جسماني؛ لا أن لا يتقوّم بشيء أصلاً. كيف و الممكن لا بدّ أن يتقوّم بالعلّة لا محالة!

بل نقول: لا معنى للنفس إلّا جوهرٌ مجردٌ عن المادّة ذاتاً مفتقراً إليها فعلاً، و هذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر إلى أقسامه. و لم يؤخذ في تعريفه عدم قيامه بالمحلّ مطلقاً و إن كان مجرداً، و لا أنّه غير متقوّم بالحال أصلاً، بل يكفي كونه غير جسمٍ و لاجسماني و إن كان في الواقع كذلك.

٢٢. ترد على الشارح مؤاخذه تقريرها: إنّ الأصل في المشهور بمعنى البسيط على ما

يشعر به قول الشيخ هيينا: «فإن أخذت لا على أنها أصل بل كالمركّب»... إلى آخره؛ و لم يقل: بل كالمركّب أو الحال. فالحق أن يحمل عليه موافقاً للمشهور و مطابقاً لمتن الكتاب حتّى يتوجّه النقض بالصور و الأعراض على ما أورده الشيخ. و على ما قرّره الشارح لا وجه لورود النقض أصلاً. نعم! تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح. ٢٣. تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع أنّ الكلام في زوال الصورة و حدوث صورة أخرى سهو! اللهم إلا أن يقال: عند زوال الصورة و حدوث أخرى تزول كيفية و تحدث كيفية أخرى، و هو المراد بالحركة في الكيف.

٢٤. لا يقال: الكلام على فرض زوال الصورة و فسادها، فإذا كانت تقسيمه لمحلّها يلزم فساد محلّها، لكن محلّها لا يقبل الفساد على ما ثبت؛

لأننا نقول: عند زوال صورة تحدث صورة أخرى بدلها، و قوام الهيولى المجردة بإحدى صورة من هذه الصور كما في الصورة الجسمية و الهيولى الجسمية. أقول: لو ثبت أن محلّ قوّة الفساد لا يكون إلاّ جسماً أو جسمانياً يكفي في دفع كلام الإمام بل يكفي في أصل الدعوى؛ و لا حاجة إلى الترديدات التي ذكرها و إبطال الشقوق المذكورة فيها.

و الصواب أن يدفع اعتراض الإمام بما أشرنا إليه، و هو: إنّه لو كانت النفس مركبة من حالّ و محلّ يكون ذلك المحلّ عاقلاً، لأنّه قائم بنفسه أي: لا بمحلّه، و قد ثبت في النمط الثالث أن كلّ جوهر مجرد غير قائم بمحلّ عاقل؛ و ظاهر أنّه ليس بعقل لأنّ كمالاته موقوفة على البدن، فيكون نفساً، و قد فرض جزئها؛ هذا خلف! و لا حاجة إلى إبطال أنّ تقوّمه و وجوده بالحال لإثبات كونه نفساً، لأنّ القيام بالذات اللازم في كون المجرد عاقلاً عدم قيامه بالمحلّ لا عدم تقوّمه بالغير مطلقاً، ضرورة تقوّم الممكن بالعلّة؛ فتأمل!

/DA32/

٢٥. هذا الكلام منه يدلّ على أن مدار اندفاع دليلهم و الجواب عنه على ما يذكره على الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان الفساد في أن إمكان الحدوث يستدعي المادّة و إمكان الفساد لا يستدعيها.

وذلك كما ترى! كيف ومدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس؟! على ما مرّ.
 على أن إمكان الفساد كما مكان الحدوث يستدعي المادّة.
 بل الجواب المطابق لأصولهم أن يقال: البدن جائز أن يكون محلّ إمكان حدوث
 النفس ولا يجوز أن يكون محلّ إمكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحاً.
 أمّا أنّه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادّة فجوابه إنّّه لا محذور في
 كون النفس ذات مادّة غير قائمة بها ولا حالة فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبّر و
 التصرف. فمنشأ قولهم بقدّم النفس على ما قرّرنا توهمهم أن إمكان الحدوث لا بدّ أن يقوم
 بما هو مادّة الحادث كما أن إمكان الفساد كذلك. ولما لم تكن للنفس مادّة يقوم بها إمكان
 فسادها كذلك لا يجوز أن تكون لها مادّة يقوم بها إمكان حدوثها.
 والجواب: أنّ للنفس مادّة بالمعنى الأعمّ، وتلك المادّة وإن لم تصلح أن تكون محلّ
 إمكان الفساد لأنّها بهذا الاعتبار كانت مبيناً لها أجنياً عنها لكن يصلح أن يكون محلّ
 إمكان الحدوث على ما قرّره الشارح.

٢٦. لو سلّم احتياجها في زمان البقاء إلى البدن في تعلّقها لم يكن فيه فساد، إذ معنى
 كون النفس عاقلة لذواتها أنّ تعلّقها ليس بالآلة بمعنى أن الصورة المعقولة ترتسم فيها لا
 في آلتها. وأمّا أن وجودها مشروط بأمر ذي مادّة وكذا بقائها ومن هذه الجهة يتوقّف
 تعلّقها عليها أيضاً، فمما لا دليل على نفيه.

قلت: قد مرّ أن النفس بعد التجريد عن البدن يبقى بذاتها وتعلّقاتها، فلا بدّ من القول
 بالفرق بين علّة الحدوث وعلّة البقاء على ما ذكره؛ فتأمّل!

٢٧. هذه اللفظة تُقرأ مشدّدة على أن يكون اسم مفعولٍ من التصيير، إذ لا شبهة في أن
 التصيير نصب الاسمين الواقعيين في خبره وكان معنى قولنا: «صيّر الله زيدا عالماً» في
 قوّة قولهم: «جعل الله زيدا عالماً». فإمّا أن يقال: إنّهُ بمعنى الجعل المتعدّي إلى مفعولين،
 أو يقال: إنّ أصله صار زيدا عالماً، فبتضعيف العين صار متعدّياً، فالمنصوب الثاني كان
 خبره والمنصوب الأوّل كان اسمه صار مفعوله حينئذٍ؛ قال ابن الراوندي:

«كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَغَيَّتْ مَذهِبُهُ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقاً

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ الْبَحْرَ زُنْدِيْقًا
 فالمصير ههنا اسم مفعولٍ أسند إلى مفعوله الَّذِي كان اسمه، وهو الصائر؛ و«إِيَّاهُ»
 خبره، أو مفعوله الثاني وهو المصير إليه. والمصير في هذا المقام إذاً وقع صفة الأولى كما
 في قوله: «فقد بطل كون الأول بالغرض ثانياً». و«مصيراً إِيَّاهُ» كان وصفاً بحاله وإن وقع
 صفةً للثاني كما في قول الشيخ: «إِنْ كَانَ الْمَعْدُومُ ثَانِيًا وَمَصِيرًا إِيَّاهُ»، كان وصفاً بحال
 المتعلق إذ يصدق على الثاني أَنَّهُ مِمَّا يَصِيرُ الْأَوَّلُ إِيَّاهُ
 و العبارة الَّتِي بَدَّلَ عبارة الشيخ إليها من هذا القبيل، فَإِنَّ الصَّائِرَ الَّذِي هُوَ الْأَوَّلُ وَقَعَ
 صفةً للثاني.

و بعد ما قررنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح والشيخ، ويظهر أيضاً أَنَّ ما أورده
 بقوله: «فإن قلت المفروض أَنَّ الأول... إلى آخره مندفع، ولا حاجة في دفعه إلى التكلف
 الَّذِي ارتكبه؛ فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ»

٢٨. هذا الكلام منه يدل على أَنَّ العلم المتعلق بالموجود الخارجي منحصر في الفعلي
 DB32/ و الانفعالي. وليس كذلك! لأنَّه إذا عمل شيئاً أحَدٌ سبقه أحَدٌ لكن لم يره و
 لم يسمعه والحاصل أَنَّهُ لم يؤخذ منه فلا شك في أَنَّهُ يحصل له علمٌ بهذا العمل وهو ليس
 بفعلي ولا انفعالي.

فإن قلت: بل هو فعلي بالنسبة إلى هذا العمل الجزئي الصادر عنه؛
 فنقول: بعد الإغماض عن عدم ملائمة لكلام الشارح حيث قال: «عملاً غريباً»
 لم يسبقه أحَدٌ إلى ذلك» و عن أَنَّ هذا العلم علمٌ تعقلي متعلقٌ بمهية هذا العمل وليس
 بفعلي ولا انفعالي بالنسبة إلى مهيتها وحقيقتها: أنا نفرض أَنَّهُ أدرك هذا العمل من غيره
 أخذه من غيره ولم يعمل به، فهذا العلم ليس بفعلي ولا انفعالي سواءً فرض أَنَّ من سبقه
 عملٌ بمثله أو لا.

ثم لا يخفى عليك أَنَّ علم العقول إنما يكون فعلياً بالقياس إلى ما تحتها من الأمور
 المستندة إليها لا مطلقاً؛ وحينئذٍ لا يكون فرقٌ بينهم وبيننا في أَنَّ بعض علومهم وعلومنا
 فعلي وبعضها انفعالي، إلاَّ أَنَّ الفعلي منهم أكثر من الانفعالي وفينا بالعكس؛ فتأمل!

٢٩. لا يخفى أن عبارة «الاجاب» و «الاقتضاء» متساويان في أن ظاهرهما العلّية، و لا يصح في الصورة التي ذكرها وفي أنه يمكن تأويلهما بمعنى الاستلزام؛ فتغيير العبارة ليس لذلك.

٣٠. كونه - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المفارقة كذلك يمكن إثباته بما مرّ أن كلّ مجردٍ يمكن أن يكون معقولاً؛ وذلك لأنّ صفات المبدأ و وجوه اعتباراته وكذا صفات العقول و اعتباراتها أمورٌ مجردةٌ عن المادّة، فيمكن أن يكون معقولاً؛ وقد ثبت أن ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل، فيلزم شمول علمه بها. هذا على تقدير تسليم أن مراد الشارح من العلم التامّ بالعلّة التامة هو العلم بجميع وجوهها.

و الحقّ أن مراده رحمه الله حينئذٍ بالعلم التامّ بالعلّة التامة العلم بذات العلّة بخصوصها، إذ لا شك أن بمجرد العلم بالنار بعنوان أنّها عنصرٌ لا يلزم العلم بآثارها من الاضائة و الاحراق؛ فقيّد التامّ في العلم بالعلّة التامة لازماً كما فعله الشارح، و لا يكتفي بإيراد قيد التامّ في وصف العلّة كما فعله صاحب المحاكمات.

ثم نقول: بناء كلامه رحمه الله على أن العلم إذا تعلّق بذات العلّة التامة بخصوصها كان مستلزماً للعلم بما هو وصف لها و هو كونها مستلزماً للمعلول بخصوصه، فيستلزم العلم بخصوصية المعلول. و أمّا المعلول فلمّا لم يستلزم خصوصية العلّة فالوصف اللازم له الذي لا بدّ في تعلّقها من تعلّقه هو كونه مستلزماً لعلّة ما فهذا لم يستلزم العلم بخصوصية المعلول العلم بخصوصية العلّة و معيّتها و ليس مراده بكون العلم بالعلّة لا يتمّ إلا إذا علم كونها مستلزماً؛ إن هذا العلم داخل في العلم التامّ بالعلّة على ما توهمه العبارة، بل إن هذا العلم من روافده، فكأنّه من تتمّته، فإن إطلاق التمتّة على الرديف و التابع متعارف.

و التفصيل أنّه لو كانت العلّية باعتبار المهيّة فالعلم بمهيّة العلّة بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار؛ وإن كان بحسب الوجود الخارجي فالعلم بمهيّة العلّة من حيث إنّها موجودة في الخارج مستلزماً للعلم بمهيّة المعلول؛ وكذا في الذهني.

٣١. ليس كذلك! أمّا أولاً؛ فلبعد المرجع على هذا التوجيه و قربه على توجيه الشارح؛

وأما ثانياً: فلأنه على هذا التوجيه كان ينبغي أن يقول الشيخ: «ولما بعدها». ومع ذلك فعلى هذا كان حال ادراك العقول أنفسها مهملاً في الكلام غير مبين؛ بخلاف توجيه الشارح، إذ ما بعد الأول يتناول نفسها. والإمام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذات DA33/المبدأ علم أنه جعل ضمير «ما بعده» للمبدأ موافقاً للشارح؛ وضمير «منه» للعقل؛ ففيه تفكيك الضمير. ثم الباعث له على ذلك الإيماء إلى ما قرره من أن العقول شرائط والآلات وليست عللاً حقيقة، إنما العلة حقيقة هي ذات المبدأ - تعالى - وقد تحقق أن العلم التام ما يكون من جانب العلة؛ فاراد أن يجعل علوم العقول من هذا القسم، فأشار إلى أنهما من الأول، إذ المراد أن الأول يفيض العلوم على ذواتهم بناءً على أن المفيض منحصر في ذاته - تعالى - إذ لا مفيض ولا موجد غيره.

وبما قررنا ظهر أن توجيهه رحمه الله أولى وبالقبول أخرى؛ فاستقم كما أمرت! ٣٢. ههنا نظر! لأنه إذا كان علم الواجب - تعالى - عين معلولاته كان العلم بالمعلول الأول عين المعلول الأول لأن علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به، فلم يكن علمه - تعالى - متقدماً على إيجاده. وقد قال صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ أن العلم متقدم على الإيجاد حيث قال: «والعلم متقدم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثم يوجد»؛ وهل هذا إلا تناقض؟!

ثم أقول: قد تقرر أن فعل الواجب إنما هو بالاختيار، وقد مرّ مراراً في الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ أبو نصر.

وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلاً موجباً، وذلك لأن في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على الإيجاد، وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقاً على الإيجاد بل الإيجاد؛ كان سابقاً على العلم كما أنه سابق على وجود المعلول، إذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده، فإن التزم ذلك بناءً على أنه لا يلزم من كونه - تعالى - فاعلاً موجباً بالنسبة إلى المعلول الأول ونفي الاختيارية عنه - تعالى - لجواز كونه فاعلاً بالاختيار بالقياس إلى ما بعد المعلول الأول والعلم السابق على

الإيجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار أن صور سائر المعلولات مرتسمة في المعلول الأول.

فنقول: على المذهب المشهور من الحكماء وهو: حصر عليّة الواجب عليّة قريّة في المعلول الأول لزم نفي الاختيار عنه - تعالى - عن ذلك؛ مع أن هذا تعسف؛ فتأمل !
٣٣. لما ذكر أن هذا البيان خطائي لا يجدي المناقشة بأن الصور إنما تستفيض من واهب الصور لا منّا، وأن كثيراً من الأفعال الصادرة كالحركات وما يلزمها إنما ندركها بصورة عقلية مغايرة بعينها؛ والحاصل إن علمنا بها علم حصولي لاحتضوري.

[٢/٧٢ ٣/٣٠٦] قال الشارح: كانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود.....

أثبت أولاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولا شك أنه أتم وأكمل من الحصولي الذي كان بارتسام الصورة من المعلول، لأن انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل أتم وأكمل من انكشافه بحصول صورته عنده. ولا شك أن هذا العلم مختص بالموجودات حين وجوداتها، ولا يتعلق بالمعدومات التي لم يتحقق أصلاً؛ ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها.

ثم أثبت علماً آخر من جهة أن صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية، وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرسم فيها كمراسم ترتسم فيها صور كثيرة ويحضرها أحد منّا. وهذا العلم /DB33/ وإن كان أدون من الأول لأنه كان بحضور عينه وهذا بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره فهذا العلم نوع من العلم الحصولي أو كان الانكشاف بارتسام الصورة، لكن لا في العاقل، بل فيما يحضر عنده. فعلمه بتلك الصور وإن كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالة فينا لكن علمه - تعالى - بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالأشياء المرتسمة صورها فينا؛ ولا فرق إلا بأن تلك الصور فينا مرتسمة في أنفسنا وفي شأنه - تعالى - مرتسمة في معلوله وإن كان هذا العلم في شأنه - تعالى - أتم من جهات أخرى مثل كونه فينا مقتضى ذاته المغايرة

لنفسنا وفي شأنه - تعالى - مقتضى ذاته لكن لاشك أنه أشمل، لأن العلم بالمعدومات و بالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور إلا بهذا الطريق؛ و يجري أيضاً الطريق الذي اختاره الشيخ. و لعل لهذا لم يذهب إلى العلم الحضورى في شأنه - تعالى - حتى يحيط علمه بالموجود و المعدوم.

٣٤. هذا اعتراضٌ سيورده الشارح على الشيخ. و الحق أن هذا واردٌ على ما حققه الشيخ و ليس له اختصاصٌ بتوجيه الشارح كلامه.

بيان ذلك: إن الشيخ ذهب إلى أن علم الواجب بمعلولاته علمٌ حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم، في العالم و قد تحقق فيما سبق أن تعقل الجزئيات المادية لا يكون إلا بتجريدها عن المادة و توابعها من الأعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحائلة في المادة الشخصية في المجرد، و حينئذ لا يبقى إلا المهية النوعية الكلية و هذا كما أنه مناقض لما حققنا: من أن العلم التام بالعلّة موجبٌ للعلم بالمعلول، لأن هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية معلولة له - تعالى - فيجب أن يعلمها من هذه الحيثية كذلك صار سبباً للطعن من جهة أنه يلزم أن يفوت هذه العوارض المشخصة عن علمه - تعالى - عن ذلك.

فإن قلت: الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الأعراض و الخصوصيات فلا يفوت عن علمه - تعالى - شيء و لم يلزم تناقض؛

قلت: طبيعة تلك الأعراض أمورٌ كلية، و كذا طبيعة الجزئيات المفروضة؛ و من قاعدتهم إن ضمّ للكلّي إلى الكلّي لا يفيد الشخصية، فلا بدّ من الانتهاء إلى جزئي حقيقي لم يندرج تحت مهية كلية، و لاشك أن ذلك الجزئي في الماديات مادي؛ فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب - تعالى - بالعلم الارتسامي؟! و لهذا قال الشارح: «إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا تدركها العقل و لا يتناولها البرهان، و الحدّ بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجريها من المخصّصات التي لاسبيل إلى أدراكها إلا الحسّ أو ما يجري مجراه» انتهى.

و أراد «بما يجري مجرى الحسّ»: التخيل و التوهم. نعم! لو قيل في تعقل الجزئي

لا حاجة إلى حذف العوارض التابعة للمادة والشخص لاتشتمل على أمر زائد على الطبيعة النوعية يسمّى بالتشخص، والفرق بين زيد والإنسان مثلاً بأنّ الأول ادرك بالإدراك الإحساسي والثاني أدرك بالإدراك العقلي، وإنّ الفرق بين الجزئي والكلي بنحوي الإدراك لا بدخول أمر يسمّى تشخصاً كان جزءاً عقلياً للشخص نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، ولا بدخول الأعراض المعيّنة في هوية الجزئي دون الكلي كان الأمر كذلك.

لكن هذا مخالف لرأي الشيخ حيث صرح بأن العلم العقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية إلاّ بحذف اللواحق، وكذا هذا أي: كون الواجب عالماً بالأشياء الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقّق في التصوير الذي ذكره الشارح من أنّ علمه - تعالى - بمعلولاته علمٌ حضوريٌّ؛ إذ حينئذٍ لا يلزم ارتسام المادي في المجرد ولا يلزم التغيّر في صفته - تعالى، لأنّ العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفةً للعالم. DA34/ نعم! يحصل للعالم من جهة وصفٍ اضافي اعتباري وهو: كونه مميّزاً لتلك الأشياء منكشفاً عليه هذه، ولا يحصل من جهة وصفٍ حقيقي للعالم. فعلى هذا التحقيق يسهل تعلّق العلم من الواجب - تعالى - بالجزئيات المادية المتغيّرة على الوجه الجزئي، ولا يلزم محذوراً أصلاً.

وكذا أقول: على أن يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتسمة في بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي وتلك القوى مع تلك الصورة حاضرة عنده - تعالى - فمن هذا الوجه أيضاً يمكن له ادراك الجزئيات المادية والمتغيّرة من غير لزوم كونه - تعالى - محلّ ارتسام الصور المادية، ومن غير لزوم التغيّر في صفاته الحقيقية؛ لأنّ هذه الصور صفاتٌ لتلك القوى المادية والتغيّر فيها جائزٌ. هكذا ينبغي تحقيق المقام.

٣٥. فيه بحث! إذ لا يعهد في كلامهم إطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث إنّه متعلّق بزمانٍ مخصوصٍ من حيث إنّه حالٌ أو ماضٍ أو مستقبلٌ. ولو قطع النظر عن ذلك فيرد ما مرّ آنفاً: إنّ الشيخ ممّن قال بارتسام الصور من المعلوم

في الواجب، وارتسام الصور المادية الشخصية وإن كانت مجردة عن خصوصية الحالية والاستقبالية والماضوية في المجرد محالٌ عند الشيخ و سائر المحققين، إذ ظاهرٌ أنَّ بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها في المجرد العاقل. نعم! لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته - تعالى - لأمكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات؛ لكن الكلام في أنه كيف يرسم صور الجزئيات المادية في المجرد الصرف.

ثم أقول على هذا المقام: إنه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته - تعالى - لزم عدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة، فإن أنواع المركبات المتولدة بعضها حادثٌ بلا شبهة كالبلغل مثلاً، فيلزم عدم تعقله - تعالى - له!

فإن قيل: بل تعقله لا من حيث إنه متغير؛

قلت: فكذا الجزئيات، فلامعنى لقولهم: «إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات». اللهم إلا أن يقال: لما كان هذا الحكم أي: التغير في الجزئيات أشمل وأظهر قالوا هكذا، و إلا فالمراد أنه لا يعلم المتغيرات من حيث التغير.

هذا نهاية التحقيق في هذا المقام. والتكلان على التوفيق.

[٣/٣١٤ ٢/٧٥] قال الشارح: فأن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه....

هذا حق!

وإن قيل: إن العلم كالقدرة صفة واحدة ذات إضافات مختلفة كالقدرة، فالتغير لا يقع إلا في إضافاته لافيه نفسه.

٣٦. يمكن الجواب عن هذا النقص بأن الإضافات المحضة ليست كمالات معتدلاً بها بموصوفاتها إلى غير موصوفها. ولا يخرجها كونها وجودية عن ذلك، لأن هذا لازمٌ لها من حيث افتقارها في نفسها إلى غير موصوفها، وذلك لا يزول بكونها وجودية، ولهذا قال في بحث الغنى التام: «إن الافتقار من جهة الصفة الإضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي الغنى التام».

و أما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث ! إذ الإضافات وإن لم تكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الإضافات موجودة في الخارج على ما هو المشهور؛ وحمل الوجودي على غير هذا المعنى بعيد جداً؛ فتأمل !
فهذا الجواب لا يطابق أصولهم.

ويمكن الجواب: بأنهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات، بل ببعضها في الجملة.
٣٧. لعلّ غرض الإمام /DB34/ أنهم وإن قالوا في اللفظ أنه - تعالى - فاعلٌ بالاختيار لكن نفوه في المعنى؛ لأنهم قالوا إنه فاعلٌ مختارٌ بمعنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبةٌ وعدم المشية ممتنعةٌ، فهذا يرجع إلى الإيجاب. وبالجمله إذا كانت المشية واجبةً بلاختيارٍ فيها انتفت، وعند تحققها وجب صدور الفعل، لأنه جزء أخيرٍ للعلّة التامة. وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علّته التامة؛ فلامجال لهذا السؤال. فإذا قيل إنما فعل ذلك لتعلّق المشية به.

وإن قيل: لم تعلّقت المشية به ؟

قلنا: ليس له اختيارٌ في ذلك، بل هذا مقتضى ذاته؛ فينقطع السؤال.
وأما عند المتكلمين: الذين فسّروا الاختيار بمعنى صحّة الفعل والترك فيتوجّه هذه الشبهة، إذ في كلّ مرتبة من المراتب يمكن الترك، فيتوجّه أنه لما أمكن له الترك وكان أولى بالنسبة إلى المعلولات فلم يختار الفعل ؟

٣٨. للإمام أن يقول: هذه المقدمة مقدّمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني، فإن استدللّ عليها بأنه لا بدّ من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله أن يمنع تحقّق المناسبة من كلّ الوجوه فإنّ فاعل المادّي قد يكون مجرّداً و فاعل الحادث يكون قديماً و فاعل الممكن يكون واجباً... إلى غير ذلك. بل الوجه في توجيه الإشكال ما صدرناه؛ وهو موقوفٌ على كونه فاعلاً مختاراً بالمعنى الذي ذهب إليه المليون، وعلى كون أفعاله - تعالى - متّصفّةً بالحسن العقلي على ما ذكره الإمام.

[٣/٣٢١ ٢/٧٩] قال الشارح: الأوّل ما لا شرّ فيه أصلاً.

لاشكّ أنّ الكلام في الشرّ بالعرض، لأنّ الكلام في الوجود وهو شرٌّ بالعرض.

و حينئذٍ نقول: لما استند الحوادث مثل القحط و الوباء و أمثالهما إلى العقل الفعّال كان العقل شرّاً بالعرض و مشتملاً على الشرّ في الجملة. اللهمّ إلّا أن يقال: المراد بالشرّ ههنا ما كان سبباً لذاته لما هو شرّاً بالذات و العقل لا يفعل القحط لذاته بل إنّما يفعل ما يترتّب عليه ذلك فترتّبته على العقل بالعرض و قس عليه؛ فتأمّل.

٣٩. ليس كذلك ! بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقّف هذا التقرير على كونه - تعالى - فاعلاً بالاختيار و لا على كون الأفعال متّصفةً بالحسن و القبح العقليين.

و تقريره كما تدلّ عليه عبارته: إنّ الشيخ ليس غرضه إنّ ههنا سؤالاً متوجّهاً و كان في صدد بيان جوابه، بل إنّ الفلاسفة لما بحثوا عن أفعاله - تعالى - و وجدوا في أفعاله ما يكون شرّاً في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشرّ عنه - تعالى، مع أنّه كان خيراً بالذات. و يمكن أن يكون قوله: «عمّا هو خيرٌ بالذات» محطّ الفائدة، إذ كان المراد أنّه يتوجّه ههنا سؤالٌ و إنّ كان خطائباً و هو: أنّه كيف يتصوّر و يعقل صدور الشرّ عن الخير بالذات مع أنّ المناسبة بين المؤثّر و الآثار يقتضي كونها خيرات.

و لا يخفى أنّ شيئاً من التقريرين لا يتوقّف على منع مقدّمة واحدة ممّا ذكره الإمام فضلاً عن توقّفه على منع المقدّمتين جميعاً.

٤٠. الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن، بل ذكر الشارح هذا بعد الجهل إشارةً إلى أن الجهل الكامل إنّما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلةً عظيمةً، لأنّ عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل، فهذا كالتفسير للجهل؛ فتأمّل و لا تتخبّط !

٤١. الأظهر في الجواب ما قالوا: إنّ العلم تابعٌ للمعلوم دون العكس، فليس العلم بالمعصية سبباً للمعصية حتّى يجب المعصية بوجوبه؛ فعلمه - تعالى - بمعصية زيدٍ لأنّه سيعصى لأنّ زيداً يعصى لأنّه قد علم الله - تعالى - معصيته ! و من المعلوم أنّ وجوب الشيء المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطرارياً بحيث يقبح العقل التكليف به، و إلّا لزم أن لا يحسن التكليف إلّا لما سيقع إليه و لا يحسن أن يتعلّق بغيره، و من المعلوم أنّه ليس كذلك.

و هيهنا إشكالٌ قويٌّ يرد على من قال بالحسن و القبح العقلي سواء قال بأن أفعال العباد مخلوقة له - تعالى - أو مخلوقة لنفسه.

بيانه: أنه لما تقرّر أن التخلّف عن العلة التامة محالٌ سواء كانت DA34/ علةٌ موجبة أو مختاراً إذ عند جميع ما يتوقّف عليه الفعل لو جاز تخلّف الفعل و جاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارةً و عدمه معه أخرى، فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجّح.

فإن قيل: لعلّ زمان الوقوع يحصل أمرٌ آخر هو المرجّح؛

قلنا: فلم يكن ما فرضناه جميع الموقوف عليه، جميع الموقوف عليه؛ هذا خلف! وإذا ثبت هذا فنقول: الأفعال الصادرة عن العبد ظاهراً إن كان فاعله هو الله - تعالى - فلا يحسن العقاب و العذاب في شأن العباد؛ وإن كان فاعله العبد فإن كان لا باختيار فكذلك، وإن كان بالإختيار فنقول: قبل الإرادة المتعلقة بذلك الفعل الذي هو الجزء الاخير للعلّة التامة لم يجب الفعل و بعدها يجب؛ فإن كان صدورها عن الله - تعالى - فيتوجّه السؤال المذكور إذ ما لم يتحقّق ذلك الجزء من العلة لم يتحقّق ذلك الفعل، و وقوعه ليس بفعل العبد؛ وإن كان صدورها عن العبد فإن كان لا باختيار فلا بدّ لصدورها من إرادة أخرى، و ننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل. و القول بأنها اعتبارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به بعض الأفاضل. وأيضاً: إذا راجعنا أنفسنا لم نجد إرادةً أخرى فينا تعلّقت بتلك الإرادة.

و إن كان لا باختيار فيتوجّه السؤال المذكور، إذ يقبح عند العقل عقاب أحدٍ بفعلٍ يصدر عنه بسبب أمرٍ صدر عنه بلا اختيارٍ، و بعد صدوره عنه بلا اختيارٍ و جب صدور ذلك الفعل عنه كما إذا سقط شخصٌ من علوٍ فوصل إلى رأس شخصٍ، فكسره. و لا يخفى أن هذا الإشكال بالتقرير الذي ذكرنا قويٌّ جداً لا يندفع بالوجوه المذكورة في المتن و الشرح و المحاكمات.

ثم أقول: هذا الإشكال واردٌ على المعتزلة دون الأشاعرة، لأنهم لم يقولوا بالحسن و القبح العقلي بل الحسن ما يحسنه الله - تعالى - بقوله أو بفعله، وكذا القبح ما يقبحه. ولما

كان هؤلاء نفوا قاعدة التحسين والتقييح العقلي لم يتوجّه أنّه لا ينبغي له - تعالى - عذابهم وعقابهم بفعلٍ لم يكن لهم اختيارٌ فيه بالمعنى الذي قرّرنا، لأنّ هذا راجعٌ إلى أنّ هذا قبيحٌ عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم، بل ما يفعله الله - تعالى - هو عين الحسن عندهم. ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره - تعالى - بمعنى صحّة الفعل والترك، إذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى الذي ذهب إليه الحكماء كان المستحقّ في العبد هو الاختيار المشوب بالإيجاب.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في العبد جارٍ في شأنه - تعالى - وعندهم المتحقّق في شأنه - تعالى - أيضاً هو الاختيار المشوب بالإيجاب؛ فإذا قال العبد: صدور المعصية منّي بغير اختيارٍ صرفٍ فلم تعاقبني؟ فله - تعالى - أن يقول: صدور العقاب والعذاب منّي أيضاً بهذا الوجه بعينه، فليس لك السؤال عنه.

والذي يدلّ عليه الأصول الحاصلة بالنظر والاستدلال أنّ لا معنى للاختيار إلّا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلّمون؛ وحينئذٍ يمتنع التخلّف وكان الاختيار مشوباً بالإيجاب. فإذا لم يقل بنفي القاعدة المذكورة كما اختاره الأشاعرة فينحصر الجواب فيما قرّرنا، فلا بدّ للمعتزلة أن يلتزموا أنّ الاختيار في شأن العبد وفي شأنه - تعالى - كان مشوباً بالإيجاب، وتفصّوا عن الإشكال المذكور بما قرّرنا. فالخلاص من هذا الإشكال إنّما يتصوّر بالقول بشائبة الإيجاب في شأنه - تعالى - وقد قال به بعض المتكلّمين أيضاً؛ أو بالقول بنفي الحسن والقبح العقلي.

ولعمري إنّ تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه ممّا لم يحم أحدٌ حوله! و«ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء» (مائده/٥٤).

والله أعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال. /DB35/

النمط الثامن
في البهجة والسعادة

النمط الثامن

[٣/٣٣٢-٢/٨٦] قوله^١: إِنَّ اللَّذَاتِ الْقَوِيَّةَ الْمُسْتَعْلِيَةَ^٢.

لَمَّا كَانَتْ اللَّذَّةُ إِدْرَاكَ الْمَلَانِمِ، وَالإِدْرَاكُ إِمَّا حَسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ، كَانَتْ اللَّذَّةُ، أَيْضاً^٣ - عَلَى قَسَمِينَ^٤: حَسِّيَّةٌ، وَعَقْلِيَّةٌ.

وَاللَّذَّةُ الْحَسِّيَّةُ إِمَّا ظَاهِرَةٌ تَتَعَلَّقُ^٥ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ، وَإِمَّا بَاطِنَةٌ تَتَعَلَّقُ بِأَلْوَاهِمِ وَ الْخِيَالِ - كَالرَّجَاءِ وَ الشُّوقِ وَ التَّصَوُّرَاتِ الشَّهْوِيَّةِ وَ الْغَضَبِيَّةِ - . فَاللَّذَاتُ ثَلَاثٌ فِي ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ^٦؛ فَمَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْحَسِّيَّةِ الْبَاطِنَةِ أَقْوَى مِنَ الظَّاهِرَةِ، لِأَنَّهَا آثَرُ عِنْدَ الْعُقُلَاءِ؛

و مَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الصَّرْفَةِ أَقْوَى مِنْهُمَا جَمِيعاً، فَإِنَّ اللَّذَّةَ تَتَفَاوَتُ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الإِدْرَاكِ وَ تَفَاوُتِ الْمَدْرَكِ وَ تَفَاوُتِ^٧ الْقُوَى الْمَدْرَكَةِ، فَإِنَّ الْقُوَّةَ الْمَدْرَكَةَ مَا كَانَتْ فِي نَفْسِهَا أَشْرَفَ وَأَقْوَى يَكُونُ لَذَّتُهَا أَتَمَّ كَمَا أَنَّ^٨ لَذَّةَ الْعَيْنِ الصَّحِيحَةِ مِنْ جَمَالِ الْحَبِيبِ أَقْوَى مِنْ لَذَّةِ الْعَيْنِ الْمَرِيضَةِ^٩ وَ كَذَلِكَ الإِدْرَاكُ مَا كَانَ أَقْوَى تَكُونُ اللَّذَّةُ أَكْثَرَ كَمَا أَنَّ الْعَاشِقَ إِذَا رَأَى مَعْشُوقَهُ مِنْ مَسَافَةٍ أَقْرَبَ يَكُونُ لَذَّتُهُ أَكْثَرَ، وَ كَذَلِكَ الْمَدْرَكُ مَا كَانَ^{١٠} أَشْرَفَ كَانَ اللَّذَّةُ^{١١} فِي

-
- | | | |
|-------------------------|-------------------|-------------------|
| ١. م: + النمط الثامن. | ٢. ص: + أقول. | ٣. م: - أيضاً. |
| ٤. م: + أيضاً. | ٥. م: متعلقة. | ٦. س، ص: - مراتب. |
| ٧. م: - المدرك و تفاوت. | ٨. م: أتم لأن. | ٩. س: المريض. |
| ١٠. م: ما كان المدرك. | ١١. ص: أشرف يكون. | |

نيله^١ أعظم، فإنَّ المعشوق المنظور ما كان أحسن تكون لذّة رؤيته أكثر. ولما كانت القوّة العقلية أشرف من القوّة الحسيّة لأنّها مجردة وهي منغمسة في المادّة، وإدراكها أقوى لأنّها عاقلة بذاتها وإدراك القوى الحسيّة بالآلات، ومدرّكات العقل أقوى لأنّها كليّات من مدرّكات القوى وهي جزئيات^٢ لا جرم تكون اللذّة^٣ العقليّة أقوى من سائر اللذّات. فإن قيل: نحن لا نلتذّ بالمعقولات ولا نتألّم من الجهالات، فلو كانت^٤ اللذّة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات^٥ فوق ما نلتذّ بالمحسوسات. وليس كذلك، بل لا نجد لذّة أصلاً^٦ /SA34/

فالجواب: إنّ اللذّة ليست نفس إدراك الملائم، بل حالة تابعة لإدراك الملائم^٨، فمن البين إنّنا إذا أدركنا ملائماً حصلت لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذّة، فإدراك الملائم والمنافي^٩ وإن اقتضى اللذّة والألم إلا أن هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة^{١٠} عند الإدراك دائماً. فربّما يتوقّف حصولها على وجود شرط أو ارتفاع مانع، ولا شك أن للنفس ألفاً بالمحسوسات والشهوات واتّصافاً^{١١} بالأخلاق الذميمة، فلعلّ ذلك مانع من وجدان اللذّة بالمعقولات، كما أن المريض الممرور الذي^{١٢} تغلب عليه مرّة الصفراء لا يلتذّ بالحلاوي، بل يعاقها ويكرهاها.

لا يقال: أثبتوا لله - تعالى - لذّة عقلية، فلو كانت اللذّة حالة زائدة على الإدراك لزم وجود أمر زائد في ذاته - تعالى -، وإنّه محال.

لأنّا نقول: اللذّة فينا معنّى زائد على إدراك^{١٣} الملائم، بخلاف اللذّة في الباري - تعالى^{١٤} -، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات.

أو نقول: اللذّة ليست هي إدراك الملائم فقط، بل إدراك ونيل للملائم^{١٥}. ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حال الغيبة، ولهذا قال: من كملت^{١٦} قوّة العلمية يجد

٣. م: لذّة.

٢. م: - الجزئيات.

١. م: ميله.

٦. م: + قد.

٥. م: + أشرف.

٤. م: كان.

٩. م: المنافر. ج: أو المباح.

٨. م: بل ... الملائم.

٧. م: - أصلاً.

١٢. م: - الذي.

١١. م: أيضاً.

١٠. م: - الحالات.

١٥. م: - الملائم.

١٤. م: - تعالى.

١٣. م: - لزم ... إدراك.

١٦. م: - كمل.

لذاتٍ عقليةً عظيمةً. فلعلّه واصلٌ إلى نيل المعقولات، فهو عين اليقين. و مثال ذلك العنين لو فرضناه يتصوّر الجماع بأنّه إدخالٌ في الفرج^١ لا يلتذّ به كما يلتذّ مَنْ ناله. فاللذة ليست من الإدراك، بل من النيل. وكذلك من تصوّر الحسن لا يلتذّ به بل مِنْ نيّله، فالنفس ما دامت ألّفت بالمحسوسات مشوبةً بشوائبها وكانت^٢ المعقولات لا تتمثّل^٣ فيها تمثلاً تامّاً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة أمّا إذا تخلّصت^٤ من هذه الشوائب فربّما تعورها حالاً كالمشاهدة بالنسبة إليها، وهو نيلها.

واعلم! أنّ المطلوب من هذا الفصل ليس إلّا نفي حصر اللذات في الحسيّة الظاهرة و استحراق غيرها. وإنّما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهاً على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله^٥.

[٣/٣٣٧-٢/٨٧] قوله: لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه^٦.

يمكن أن يدرك الشيء^٧ و لا يلتذّ به^٨، فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك؛ بل لابدّ من نيل ذاته، مثلاً يتصوّر ذات جمالٍ و لا يلتذّ بها إلّا بنيلها.

و كأنّ سائلاً يقول^٩: نيل الشيء لا يكون إلّا بإدراكه، فحينئذٍ كفى ذكر النيل.

أجاب: بأنّ مفهوم النيل ليس إلّا حصول^{١٠} الشيء و وجدانه، وهو لا يدلّ على إدراكه إلّا بالمجاز. و دلالة الالتزام مهجورة في الحدود.

فإن قيل: لا شك إنّنا نلتذّ بتخيّل امرأةٍ حسنة، و تخيّل جماعٍ و شرب مشروبٍ، فهبنا الالتذاذ^{١١} حاصلٌ دون نيل اللذات!

فنقول: نحن لا نلتذّ، بل نتخيّل الالتذاذ بتخيّلنا النيل [١].

و قدّم الإدراك على النيل لأنّه أعمّ منه^{١٢}، و تقدّم الأعمّ في التعريفات واجبٌ.

لا يقال: قد يتحقّق النيل بدون الإدراك كما إذا كان مشغولاً بأشغالٍ و مرّ عليه حبيبته و

١. م: فرج. ٢. م: كان.

٣. م: تخلّص. ٤. م: سيأتي تفاصيلها.

٥. م: + أولاً. ٦. ج، م، ق: - به.

٧. م: + حضور. ٨. م: التذاذ.

٩. م: لا تمثيل.

١٠. ق، س: مساويه.

١١. م: + ان.

١٢. س: - منه.

لم يره، فلا يكون الإدراك أعَمَّ من النيل.

لأنّا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله. ولم يقل: «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذة ليست هي إدراك مهية اللذيذ، بل إدراك حصوله له و وصوله إليه.

فالحاصل إنّ اللذة لا تحصل بإدراك اللذيذ فقط، بل بإدراكه^١ وإدراك حصوله، ولا بمجرد إدراك حصوله، بل ومع حصوله له^٢؛ وهو النيل. واللذيذ ما هو عند المدرك كمالاً وخيراً، فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الأمر.

فإن قلت: فالجاهل^٣ بالجهل المركّب يجب أن يكون ملتدّاً به، وحينئذٍ إنّ بقي الجهل بعد موته فهو ملتدٌّ به كما في الحياة، وإن لم يبق لم يتألم، لأنّ سبب تألمه هو الجهل وقد زال. فأحد الأمرين لازم: إمّا إثبات لذّته بالجهل المركّب بعد الموت، أو نفى عذابه، وهو خلاف ما صرّحوا به^٤.

فنقول: لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركّب، وإنّما يلتدّ به لو نال مدركه. لكن النيل وهو وجدانه يتوقّف على وجوده، وليس بموجود [٢]. وسيبيّنه الشارح زيادة بيان.

والمشهور أنّ اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي^٥. ثمّ يفسّرون الملائم بما يكون كمالاً وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك، والمنافي^٦ ما يكون آفةً^٧ وشرّاً للمدرك من حيث هو كذلك^٨. فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور، لأنّه لما احتيج إلى تفسير الملائم والمنافي^٩ بهذين التفسيرين فأيرادهما أولى، قصراً للمسافة وتفصيلاً للجهل. وأيضاً فإنّه^{١٠} ذكر النيل وقيد الوصول، وقد بان أن لا بدّ منهما.

قال الإمام: فسّر الشيخ اللذة والألم بالكمال والخير والآفة والشرّ. فلا بدّ من العلم بهذه الأشياء.

أمّا^{١١} الخير والشرّ فإنّ أراد بهما ما ذهب إليه من أنّ الخير هو الموجود والشرّ هو

١. م: بدراك.

٢. م: - و لا بمجرد ... له.

٣. ص: ق: فالحاصل.

٥. م: أو عدم بقاء.

٦. م: ما مرّ جوابه.

٧. م: المنافر.

٨. م: المنافر.

٩. م: - و.

١٠. ص: ج: - و المنافي ... كذلك. ١١. م: المنافر.

١٢. م: للجمل فإنّه ترك.

١٣. م: و أمّا.

المعدوم، رجع التفسير^١ إلى أن اللذة إدراك الموجود والألم إدراك المعدوم؛ وذلك باطل! أما تفسير اللذة فلائه يلزم منه أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق^٢ الأعضاء أو تبردها بالتلج أو عند سماع الأصوات المنكرة وشمّ الروائح^٣ /SB34/ المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية لذاتٍ لأنها إدراك موجودات؛ وأما الألم فلائنّ العدم لا يحسّ به.

وإنّ أراد بهما التفسير المشهور وهو: إنّ الخير هو اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والشرّ هو الألم وما يكون وسيلةً إليه كان معنى التفسيرين؛ أنّ اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والألم إدراك الألم وما يكون وسيلةً إليه^٤، وفساده ظاهر.

وإنّ فسّرهما بشيء ثالثٍ فلا بدّ من ذكره لينظر فيه!

وأما الكمال فالأكثر من فسّروه بأنّه حصول شيءٍ لشيءٍ من شأنه أن يكون له. فيقال لهم^٥: إنّ كان المراد من قولكم: «من شأنه أن يكون له» إمكان اتّصافه به، لزم أن يكون الجهل والأخلاق^٦ الرديئة والتركيبات الفاسدة كلّها كمالات، لإمكان اتّصاف النفس والأجسام بهذه الصفات؛ وإنّ كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لتتكلّم عليه!

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الأسئلة، لأنّه بيّن أنّ المراد بالكمال والخير هيهنا الإضافيان المنتسبان^٧ إلى الغير، وبقولهم في تعريف الكمال: «ما من شأنه أن يكون له أن يناسب^٨ الشيء ويليق به»، ولا شك أنّ الأخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والأجسام وبالخير الموجود، لامطلاقاً بل من حيث هو مؤثّر، فلا يرد النقوض لأنها ليست مما يؤثّر؛ وبالشرّ الشرّ بالعرض وهو الموجود الذي يكون سبباً لعدم شيءٍ آخر. فجاز أن يحسّ^٩ به.

[٢/٣٤١-٢/٨٨] قوله: أراد الفرق بين الخير^{١١} والكمال.

لا يستراب في أنّهما متساويان^{١٢} صدقاً، والكلام في تغايرهما مفهوماً. والإمام

١. ق: التفسيران. ٢. س، ق: احراق. ٣. م: الرياح.

٤. م: ادراكات. ٥. ص: - إليه. س: + كان معنى ... ظاهر.

٦. س، ص: لا نسلم. ٧. ج: الاختلاف. ٨. م: الإضافيتان المنتسبتان.

٩. س، ص: ما ثبت. ١٠. م: يحسن. ١١. م: -و.

١٢. م: يتساويان. س: متناقضان.

اعترض بأن كلام الشيخ يشير ههنا بأن الكمال والخير شيء واحد. فذكر أحدهما مغني عن الآخر. فذكر^١ الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر. وكمال بحسب البرائة من القوة، فيتغايان مفهوماً.

[٣/٣٤١-٢/٨٩] قوله: ولعل ظاناً.

نقض على الحد المذكور، وتقريره: إنه لو كانت اللذة إدراك الملائم والخير فكلما كان الملائم أكثر ملائمةً وخيريةً يجب أن يكون الالتذاذ به أكثر؛ وليس كذلك، لأن الصحة أقوى ملائمةً للنفس من الأشياء الحلوة، مع أن الالتذاذ بها أكثر! والجواب: أنا لا نسلم أن الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فإن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة. وبعد التسليم والسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به، ومهما ضعف الشعور تضعف اللذة. فعدم^٢ كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها، إذ المحسوسات إذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور؛ فلهذا لا يلتذ بها^٣ كمال الالتذاذ.

هذا هو المطابق لمتن الكتاب.

وأما الشارحان فقد وجهها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة. وجوابه بنفي إدراك الصحة بسبب استمرارها، ولا يكاد ينطبق على المتن. وتقرير السؤال الثاني: إن بعض المرضى قد يكره الحلو مع أن الحلو كمال. وخير. فههنا إدراك الكمال والخير متحقق^٤ ولا لذة. والجواب: أنا لا نسلم أن الحلو في هذا الحال كمال وخير له.

[٣/٣٤٢-٢/٩١] قوله: إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا.

اعلم! أن المطلوب بالذات من هذا النمط إثبات اللذة العقلية، وكأنه عنها بالبهجة و

٣. م: - بها.

٢. س، ص: لعدم.

١. ص: وذكر.

٥. م: يتحقق.

٤. م: فههنا.

السعادة التي عنون^١ النمط بهما^٢. لنفى أولاً قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة^٣، ثم عرّف مهية اللذة والألم. ومن البين أن حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الأول؛ وثانياً أراد أن يشرع في المطلوب^٥ بالذات، وهو إثبات اللذة العقلية.

ولما كان بعض الأوهام ربّما سبق إليه أن لذة عقلية لو وجدت وجب أن يكون لنا شوق^٦ إلى تحصيلها أو ألماً عقلياً لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك، نبّه أولاً في هذا الفصل على إمالة هذا الوهم؛ فإنه ربّما يجزم بوجود لذة أو ألم ولا تحصل^٧ رغبة أو رهبة لعدم الذوق والوجدان، كما أن العين^٨ قد يعلم من طريق السماع أن في الجماع لذة ولا يميل إليه، وصاحب الحمية إذا لم يعرضه آفات الأسقام فرّبما لم يحترز^٩ عن المتناولات الرديئة، فكذلك ههنا لم يلزم من عدم الميل إلى^{١٠} حصول اللذات العقلية، أو عن الآلام العقلية القدر في وجودها.

ثم نبّه^{١١} في الفصل الأخير^{١٢} على المطلوب، وحاصله أن يقال: كما أن لكل قوة من القوى الحيوانية كمالاً إذا حصل صارت ملتذّة^{١٣} به لما تقرّر أن اللذة^{١٤} هي إدراك الكمال وحصوله، فكذلك للجوهر^{١٥} العاقل كمالاً وهو أن يكون عالماً^{١٦} بالأشياء - فإذا حصل^{١٧} حصلت اللذة لا محالة.

وأما قوله: «ولو وقع مثل^{١٨} ذلك لا عن سبب خارج» فهو كما في النوم، فإنه ربّما يتكيّف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصورة المخزونة في الخيال ولا مادة^{١٩} هناك، ولهذا^{٢٠} قد يجنب في المنام من رأى امرأةً باشرها. ثم بين أن اللذة العقلية أشرف وأكمل من اللذة^{٢١} الحيوانية، فإن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس والإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية.

٣. م: بالحسية الظاهرة.

٢. ص: بها.

١. ج: عنوان.

٦. م: شوق لنا.

٥. م: المقصود.

٤. ج: الآن.

٩. م: لم يتحرز.

٨. م: الوجدان كالعينين.

٧. م: لا يحصل.

١٢. م: الآخر.

١١. ق: تنبّه.

١٠. م: عدم النيل.

١٥. م، س: الجوهر.

١٤. م، س: الجوهر.

١٣. ص: + و.

١٨. س: منك.

١٧. م: حصلت.

١٦. س: عاقلاً.

٢١. م: - اللذة.

٢٠. م: فلذا.

١٩. م: فلا مادة.

أما الأول فلأن^١ مدركات الحس ليست^٢ إلاّ كيفيات مخصوصة كالألوان والطعوم و
الروائح والحرارة والبرودة وأمثالها، ومدركات العقل هو ذات الباري - تعالى - وصفاته
SA35/ والجواهر العقلية والإجرام السماوية وغيرها، ومن البين أن لا نسبة لأحدهما
في^٣ الشرف إلى الآخر.

وأما الثاني فلوجهين: أحدهما: إن الإدراك العقلي واصل إلى كنه الشيء حتى تميّز
بين المهيّة وأجزائها وأعراضها، ثم تميّز بين الجنس والفصل و جنس الجنس و جنس
الفصل و فصل الجنس^٤ و فصل الفصل^٥ بالغّة مابلغت، و تميّز بين الخارجي اللازم و
المفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط^٦. وأما الإدراك الحسي فلا يصل إلّا إلى ظاهر^٧
المحسوس. فيكون الإدراك العقلي أقوى^٨.

وثانيهما: إن الإدراكات العقلية غير متناهية بخلاف الإدراكات الحسية، وإذا ثبت أن
الإدراك العقلي^٩ أقوى من الإدراك الحسي^{١٠} وأن مدركات العقل أشرف من مدركات
الحس ثبت أن اللذة العقلية أكمل^{١١} من اللذة الحسية.

[٢/٩٣ - ٣/٣٤٨] قوله: انا نجد عند الأكل.

تقريره: أنا لا نسلّم أن الجوهر العاقل لو أدرك الأشياء^{١٢} كان ملتذاً^{١٣} به.
قولهم: لأن إدراك الأشياء على ما هي عليه ملائم له وكمال، واللذة^{١٤} هي إدراك
الكمال.

قلنا: أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير، فإننا نجد عند الأكل والشرب و
الوقاع حالة مخصوصة هي اللذة و نميّز^{١٥} بينها وبين سائر الأحوال النفسانية من الغضب
والغم^{١٦} والخوف، ونعلم أيضاً أن القوة الذائقة واللامسة قد أدركت من المطعوم و

- | | | |
|-------------------|---------------------------|--------------------------|
| ١. م: فلانه ليست. | ٢. م: - ليست. | ٣. م: في. |
| ٤. م: الفصل. | ٥. م: الجنس. | ٦. م: - بغير وسط. |
| ٧. م: الظاهر. | ٨. م: + من الإدراك الحسي. | ٩. م: الادراكات العقلية. |
| ١٠. م: من الحسية. | ١١. م: أقوى. | ١٢. م: + على ما هي عليه. |
| ١٣. م: يلتذ به. | ١٤. م: ص: + و. | ١٥. م: تميزاً. |
| ١٦. م: و الغم. | | |

المشروب و المنكوح كيفية ملائمة، لكن لا ندري أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس^١ هذا الإدراك، أو غيره؛ ولا يظهر ذلك إلا ببرهان.

ثم إن هيهنا ما يدل على أن اللذة لا يجوز أن تكون^٢ نفس الإدراك، فإن النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات^٣ ولا تلتذ بها.

فإن قلت: ربما يمنع استغراق النفس في تدبير^٤ البدن عن حصول اللذة!

فنقول: لما كان الإدراك نفس اللذة فلو حصل الإدراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم أن يكون مانعاً عن حصول الشيء بعد حصوله؛ وإن ذهبتم إلى^٥ أن اللذة مغايرة للإدراك فلا يلزم من حصول الإدراك للنفس اللذة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذة، وإن كانت قابلة للإدراك.

والجواب عن الأول: أننا لما استقرينا أحوالنا وجدنا عند إدراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها «باللذة». فنحن نعلم بالضرورة أن كلما حصل لنا إدراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة - سواء كانت نفس ذلك^٦ الإدراك ونيله، أو حالة أخرى لازمة لهما، وهذا كاف في إثبات الحالة المخصوصة للعقل. ولا يضر المناقشة في العبارة!

وعن الثاني: إن النفس إذا أدركت المعقولات ونالتها من حيث هي كمال لها^٧ وجب التذاذ بها؛ وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود.

[٢/٩٢ - ٣/٣٥٠] قوله: واعلم! أن هذه الشواغل التي هي ...

بعد إثبات اللذة^٨ العقلية أراد إثبات الآلام العقلية. وذلك أن^٩ النفس بسبب تعلّقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات^{١٠} إذا تمكّنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها^{١١} فمادامت متعلّقة بالبدن كان لها عنها شغل؛ فإذا فارقت البدن فرغت إليها ونالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام إذ الألم ليس إلا إدراك المنافي للكمال ونيله. وكما أن

١. ج: نفس. ٢. ص: هذا الإدراك... أن يكون. ٣. س: الموت.

٤. م: تأثير. ٥. ج: مانعاً. ٦. م: عنيتم.

٧. س: ذلك. ٨. م: لها. ٩. ج: اللذات.

١٠. م: لأن. ١١. م: انتقالها بالجزئيات. ١٢. ج: للكمالات.

اللذات العقلية أقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية أشد^١ من الآلام الحسية.

[٢/٩٥ - ٣/٣٥١] قوله: لعدم استعدادها.

فإنها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها. ومن الظاهر أن المراد به الاستعداد التام لوجود^٢ الشرائط وعدم^٣ الموانع؛ وإلا لم يستلزم الإضافة. ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج إلى هذه العناية، وكان التقسيم أظهر.

فيقال: فوات كمال النفس^٤ إما لأمرٍ عديمي، أو لأمرٍ وجودي. وإنما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي^٥ بالأمر المضاد لعدم انحصارهما^٦ فيهما، فإن من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم^٧ مع الاستعداد لها من المهملين، ومن الوجودي^٨ الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره في المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي^٩.

و معنى كونه «غير مجبور»: أن النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الإمام من كلام الشيخ ههنا: أن النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور، و النقصان بحسب القوة العملية مجبور؛ ثم طالب الفرق.

و أشار الشارح بذكر ذلك التقسيم وأحكام الأقسام على^{١٠} شيئين:

أحدهما: القدح في القاعدتين: أما في الأولى: فلأن النقصان في القوة النظرية إذا كان لوجود أمرٍ غير^{١١} راسخ مجبور لعدم رسوخه؛ وأما في الثانية: فلأن النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور.

و الثاني: الفرق بأن النقصان في القوة العملية بحسب هيئات^{١٢} مستفادة من الأفعال، فيزول بزوالها؛ بخلاف النقصان في القوة الغريزية^{١٣}.

- | | | |
|-----------------|----------------|------------------------|
| ١. ق، م: أقوى. | ٢. م: بوجود. | ٣. ج: ارتفاع. |
| ٤. س: النفس. | ٥. م: إمّا. | ٦. س: انحصارها. |
| ٧. م: بالمعلوم. | ٨. م: + أيضاً. | ٩. س: الثاني. |
| ١٠. م: إلى. | ١١. س: غير. | ١٢. م: لعدم ... هيئات. |
| ١٣. س: النظرية. | | |

[٢/٩٥ - ٣/٣٥٢] قوله: واعلم! أنَّ رذيلة النقصان.

النفوس /SB35/ إما أن تدرك أنَّ لها لذاتٌ وكمالاتٌ؛ أو لا. فإنَّ لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله و المجانين و الأطفال ؛ وإنَّ أدركت أنَّ لها كمالات^١، فإمَّا أن تكتسب الكمالات، و هم العارفون^٢؛ أو لا؛

فإمَّا أن تكتسب أضداد^٣ الكمالات، و هم الجاحدون؛ أو لا؛

فإمَّا أن يشتغل^٤ بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، إذ الاشتغال بالأمور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال، و هم المعرضون؛ أو لا، و هم المهملون: الَّذِينَ لا اشتغال لهم بالدنيا و لا بالآخرة. و لا خفاء في أنَّ هذا التقسيم بحسب القوة النظرية.

و نقول أيضاً: النفس^٥ إما أن تكون كاملةً في القوتين؛ أو لا؛ فإنَّ كانت كاملةً فيهما فهم في لذاتٍ لا يتناهى و لا ينقطع.

وإنَّ كانت ناقصةً؛ فإمَّا في القوة العملية، أو في^٦ العلمية. فإنَّ كانت ناقصةً في القوة العلمية، فإنَّ لم يكن لها شوقٌ إلى كمالاتها فهي على حسب^٧ من العذاب.

وإنَّ كان لها شوقٌ إليها فإنَّ اتَّصفت بأضداد الكمال اتَّصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذابٍ مؤبَّدٍ، وإلَّا فهي على حسب^٨ من العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق إلى الكمال، لأنَّها حينئذٍ تكون مشتاقةً إلى ما لا يتمكَّن^٩ من تحصيله.

وإنَّ كانت ناقصةً في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقاً و ملكات رديئةً راسخةً أو غير راسخةٍ، فتعذَّب بها. إلَّا أنَّ عذابها ينقطع، لأنَّ تلك الملكات كانت بسبب غواشٍ غريبةٍ زالت، فيزول بالتدريج.

[٢/٩٨ - ٣/٣٥٧] قوله: الحجَّة الثانية.

قرَّر الإمام هذه الحجَّة بأنَّ النفس لو صحَّ عليها التناسخ فإمَّا أن يتعلَّق بيدٍ آخر كما

٣. ق: + تلك.

٢. س: + إمَّا.

١. س: + و كمال.

٦. م: في.

٥. ج: النفوس.

٤. م: اشتغل.

٩. م: لا يمكن.

٨. م: على حسب من.

٧. ق: جنبه.

فارت بدنها^١، أو تبقى خاليةً عن التعلّق زماناً ثمّ تتعلّق ببدنٍ آخر. وعلى الأول يلزم محالان:

أحدهما: أنّه^٢ مهما فقد بدنٌ يجب أن يحدث بدنٌ آخر؛
والآخر: أنّه إذا فارت^٥ نفوسٌ كثيرةٌ يجب أن يوجد أبدانٌ على عدد النفوس، وإلاّ لتعلّق ببدنٍ واحدٍ أكثر من نفسٍ واحدةٍ. والقسم الثاني باطل^٦، لأنّها حينئذٍ تكون معطّلة، ولا معطلٌ في الطبيعة.

وهذا التقرير فيه زيادةٌ ونقصانٌ:

أما الزيادة: فهي فرض خلوّ النفس من التعلّق بالبدن. فلا^٧ أثر منها في الكتاب؛ فلا حاجة إليه، لأنّ إثبات التناسخ مبنيٌّ على امتناع التعطيل كما مرّ.

وأما النقصان: فلأنّ قوله: «و لا أن يكون عدّة نفوسٍ مفارقةٍ تستحقّ بدنًا واحدًا، فتتصلّ به أو^٨ تتدافع عنه» يقتضي أن يكون قسماً من الأقسام المفروضة في الدليل^٩، وليس في هذا التقرير منه أثر.

فلهذا زاد الشارح الأقسام في تقرير الحجة.

وإنّما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو أن يكون اتّصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأول - لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الآخر. فمن البين أنّه يلزم منه تعلّق نفسٍ واحدةٍ ببدنين؛ وهو محالٌ.

وقوله: «و يعود المحالات المذكورة»، إشارة^{١٠} إلى ما لزم من^{١١} اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ في أقسامه الثلاثة.

لكن يرد عليه^{١٢} وجوه من الاعتراض.

أحدها: على قوله: «و على تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدنٍ^{١٣} واحدٍ إمّا

١. م: بدنها.	٢. ص: على.	٣. س: - أنّه.
٤. ج: و على ... آخر.	٥. م: فارق.	٦. س: + بالاجماع.
٧. م: ولا.	٨. م: و.	٩. س: في الدليل.
١٠. س: إشارة.	١١. ص: من.	١٢. س: عليه.
١٣. م: بدن.		

متشابهة...»، فإن اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ إن لم يستلزم اتّصالها به لم يتمّ الخلف لأنه لم يفرضها حينئذٍ متّصلةً؛ وإن^١ استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثم إلى اتّصالها و تدافعها مستقيح^٢ غاية الاستقباح.

و ثانياً: على قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوس آخر و يلزم منه محالان»، فإنّ عدم الأولوية ممنوعٌ، لجواز أن لا يستعدّ بعض الأبدان إلّا لبعض النفوس؛ وإلّا لم يجز أن يتعلّق نفسٌ ببدنٍ أصلاً لعدم الأولوية^٣.

و ثالثاً: على قوله: «و إما إن اتّصلت النفس المفارقة بعدد المفارقة»، فإنّه زيادةٌ لاحاجة إليها كما في تقرير الإمام.

و التقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بأبدانٍ على سبيل التناسخ فإمّا أن^٤ يجوز أن تستحقّ نفوسٌ متعدّدةً بدنًا واحدًا أو لا يجوز؛ بل تستحقّ كلّ نفسٍ بدنًا عليحدة. فإنّ استحقّ كلّ نفسٍ بدنًا يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدنٍ كون بدنٍ آخر، وأن يكون عدد الأبدان^٥ الكائنة بعدد النفوس المفارقة. وليس كذلك، لأنّه ربّما يموت ألوف ألوف^٦ في يومٍ واحدٍ يقتل أو وباءٍ أو غير ذلك، ونعلم بالضرورة أنّه لم يحدث من الأبدان ألوف ألوف^٧؛ وإن جاز أن تستحقّ نفوسٌ بدنًا واحدًا، فإمّا أن^٨ تتّصل^٩ به فيلزم أن تكون لبدنٍ واحدٍ نفوسٌ، وإنّه محالٌ، أو تتدافع فلا تتعلّق به، فلا تتناسخ^{١٠}؛ وقد فرضناه؛ هذا خلف!

[٢/٩٩ - ٣/٣٦٠] قوله: واعلم! أنّ كلّ خيرٍ مؤقّر.

لما كان إدراك الكمال موجباً للحبّ و الحبّ إذا أفرط يكون عشقاً ثبتّ العشق للأوّل^{١٢} - لأنّه كلّما كان الكمال أكثر و إدراكه أقوى يكون حبّه أكثر، لكن كماله تعالى في الإفراط، فيكون حبّه له في^{١٣} الإفراط، وهو العشق.

٣. ص: الأولى.

٢. م: مستنتج.

١. م: فإنّ.

٦. ص، م: ألوف.

٥. م: عدد الأبدان.

٤. م: أن، س: + لا.

٩. م: فإنّه.

٨. م: ألوف.

٧. م: قوم.

١٢. س: + الأوّل.

١١. م: تناسخ.

١٠. م: تتعلّق.

١٣. س: له في.

ولا شوق له، لأنَّ الشوق لا يحصل^١ إلاَّ عند الوصول من وجهٍ والغيبة من وجهٍ، فإنَّ من اشتاق إلى معشوقه فلا بدَّ أن يكون المعشوق حاضراً في خياله غائباً عن حسِّه. فمن حيث أنَّه حاضرٌ في خياله واصلٌ إليه، ومن حيث أنَّه غائبٌ عن حسِّه طالبٌ له. والأوَّل - تعالى - منزَّهٌ عن الغيبة والطلب، /SA36/ فاستحال^٢ الشوق عليه. وكما أنَّه - تعالى - مبتهِّجٌ بذاته فكلُّ^٣ من عرفه لا بدَّ أن يكون مبتهِّجاً به ملتذّاً بعرفانه، وكلِّما^٤ كان إدراكه أتمَّ كان التنازله^٥ به أشدَّ. فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذَّاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به - تعالى -؛ وكذا القول في النفوس البشرية.

واعترض^٦ الإمام: «إنَّكم قلتم: إنَّ إدراك الكمال من حيث هو كمالٌ يوجب حبَّه، وحبُّ الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره؟ فإنَّ كان نفس إدراكه واستدللتم على حبِّ الكمال بإدراكه فهو^٧ استدلالٌ بالشيء على نفسه. وإنَّ كان غيره ولا شك أنَّ إدراك الأوَّل^٨ لكماله مخالفٌ لإدراك غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزم من إيجاب إدراك غيره لكمال حبَّه إيجاب إدراك الأوَّل لكماله^٩، لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الأحكام»؛ فقلوه^{١٠}: «وإنَّ كان غيره كان إدراك الأوَّل لكماله مخالفاً لإدراك غيره» فيه مساهلةٌ، لأنَّ التالي ما نشأ من المقدَّم.

والجواب: إنَّ الحبَّ هو الإدراك، لكنَّه إدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر، والاستدلال على حبِّ الكمال بأنَّه مؤثِّر حتَّى يقال: إنَّه يدرك الكمال والكمال مؤثِّر وإدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر حبٌّ فيكون إدراك الكمال موجباً لحبِّه.

هذا ما تلخَّص لدينا في شرح الشرح بالأفكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس بالإفاضات المتتالية، وأنَّه أشرف ما كتب في الكتب^{١٢} وأنفس ما يتوجَّه إليه ركب الطلب، لا يعرف قدره إلاَّ من أيد من عند الله بذهنٍ وقادٍ ونظرٍ في العلوم نقادٍ، ولا ينتفع به

- | | | |
|------------------|-----------------|-----------------|
| ١. س: لا يكون. | ٢. س: لاستحالة. | ٣. ج: وكل. |
| ٤. م: لا بد أن. | ٥. ج: فكلماً. | ٦. س: الالتذاذ. |
| ٧. ص، س: اعتراض. | ٨. ج: فهذا. | ٩. م: ادراكه. |
| ١٠. م: لكمال. | ١١. م: وقوله. | ١٢. س: الكتاب. |

إلا ذودرية بتوجيه المباحثات^١ وفكرة متعلّقة^٢ في المبادي حتّى ينتهي إلى الغايات.
فالضنّ الذي أوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب أوجب! والنهي عن إضاعته و
إذاعته^٣ إلى الجاهلين^٤ والمتفلسفين أولى وأوجب!
وفّقنا الله - تعالى^٥ - وجميع طالبي الحكمة لدرك الحقّ ووفّقنا^٦ على مقامات
الصدق، إنّه على كلّ شيء قديرٌ وبالإجابة جديرٌ^٧.

١. م: المباحث إذ. ٢. م: متعلّقة. ٣. ج: إذاعته.

٤. م: الجاهل. ٥. م، س: م: تعالى. ٦. م: وفّقنا.

٧. ص: + تمّ استنساخ هذا الكتاب بتوفيق الملك الوهاب وقت الضحى من سابع عشر من شهر شوال لسنة ثمان
و ثمانين و سبعمائة على يد أضعف عباد الله و أحوجهم إلى رحمته محبوب بن موسى بن فقيه الأقسرائي (٩).
غفر الله لهما و لجميع المسلمين و المسلمات .. و كان فراغ المؤلف - رحمه الله تعالى رحمة واسعة - يوم
الخميس، السادس و العشرين من شهر جمادى الآخر سنة خمس و خمسين و سبعمائة. و الحمد لله ربّ
العالمين و الصلوة على نبيّه محمّد و آله أجمعين.

ق: + تمّ تصنيف الكتاب .. و الله أعلم بالصواب - يوم الخميس السادس و العشرون من الجمادى الثانية سنة
خمس و خمسين و سبعمائة. و قد اتفق فراغ القلم عن تسويد هذه الوريقات ليلة يوم الثلاثاء، الثامن و العشرون
من رجب المرجّب سنة خمس و ثمانين و تسعمائة على يدي الفقير إلى الله - تعالى - أحمد بن محمّد الجيلي
بدار السلطنة تبريز- صينت هي و ساكنها عن الآفات. حامداً لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ج: + لقد وقع الفراغ من تسويد المجلّد الثاني من المحاكمات للعالم قطب الملة و الدين - بلغه الله أعلى عليّين -
على يدي العبد المفتاق إلى المولى القدير - عامله الله بلطفه الخبير و رزقه العلم الصالح و العمل الكثير - يوم
الأربعاء من أواسط شهر ذي القعدة المنتظمة في شهور سنة إحدى و سبعين و ثمانمائة من الهجرة النبوية -
عليه و على آله التحية في كلّ بكرة و عشية -

س: + و صلى الله على سيّدنا محمّد و آله أجمعين الطاهرين. تمّ الكتاب يوم الاثنين ثالث عشر من شهر صفر
ختم بالخبر و الظفر سنة ١١١١ على يد أقلّ الخليفة ابن محمّد باقر محمّد قاسم القوشخاني.

م: + و صلى الله على أشرف الأوّلين و الآخرين و آله الطيبين الطاهرين.

تعليقات
المحقق الباغوي
على متن المحاكمات
(النمط الثامن)

١. لا يمكن إنكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب، نعم، ليس مثل اللذة التي في وصاله. فالأصوب أن يقال: إن لم يحصل النيل بالقياس إلى ذات المحبوب لكن يحصل بنيل صورته الخيالية، وهذه الصورة أيضاً مطلوب من حيث إنها صورته، لكن لا مثل عينه. وبهذا القدر عن المحبوبة يحصل اللذة؛ فتأمل !

٢. فيه بحث؛ لأن حصول اللذة في العلوم بالنيل إلى الصورة العلمية لا معلوماتها، بل إنما يشترط النيل إلى معلوماتها فيما إذا تعلقت اللذة بمعلوماتها؛ مثلاً فرق بين أن يلتذ بالمحبوب وبين أن يلتذ بتصوره، ففي حصول اللذة الأولى وهي أكمل من الثانية النيل إلى ذات المحبوب، وفي حصول اللذة الثانية يكفي حصول صورته في الخيال والنيل إليها. بل في أكثر المعقولات لا تتحقق اللذة بالنيل إلى نفسها وعينها، بل النفس إنما يلتذ بأن يدرك أن نفسه مرتسمة بالصور المعقولة على ما ينبغي، فيصير عالماً مضاهياً للعالم العيني. ولا بد من أن ينال إليها لا إلى معلوماتها، بل قد لا تحصل اللذة لنيل إلى معانيها لكونها أموراً مخالفة بمصلحته أو غير ملائمة بطبيعة ذلك لكن في نفس العلم به كمال يلتذ بها.

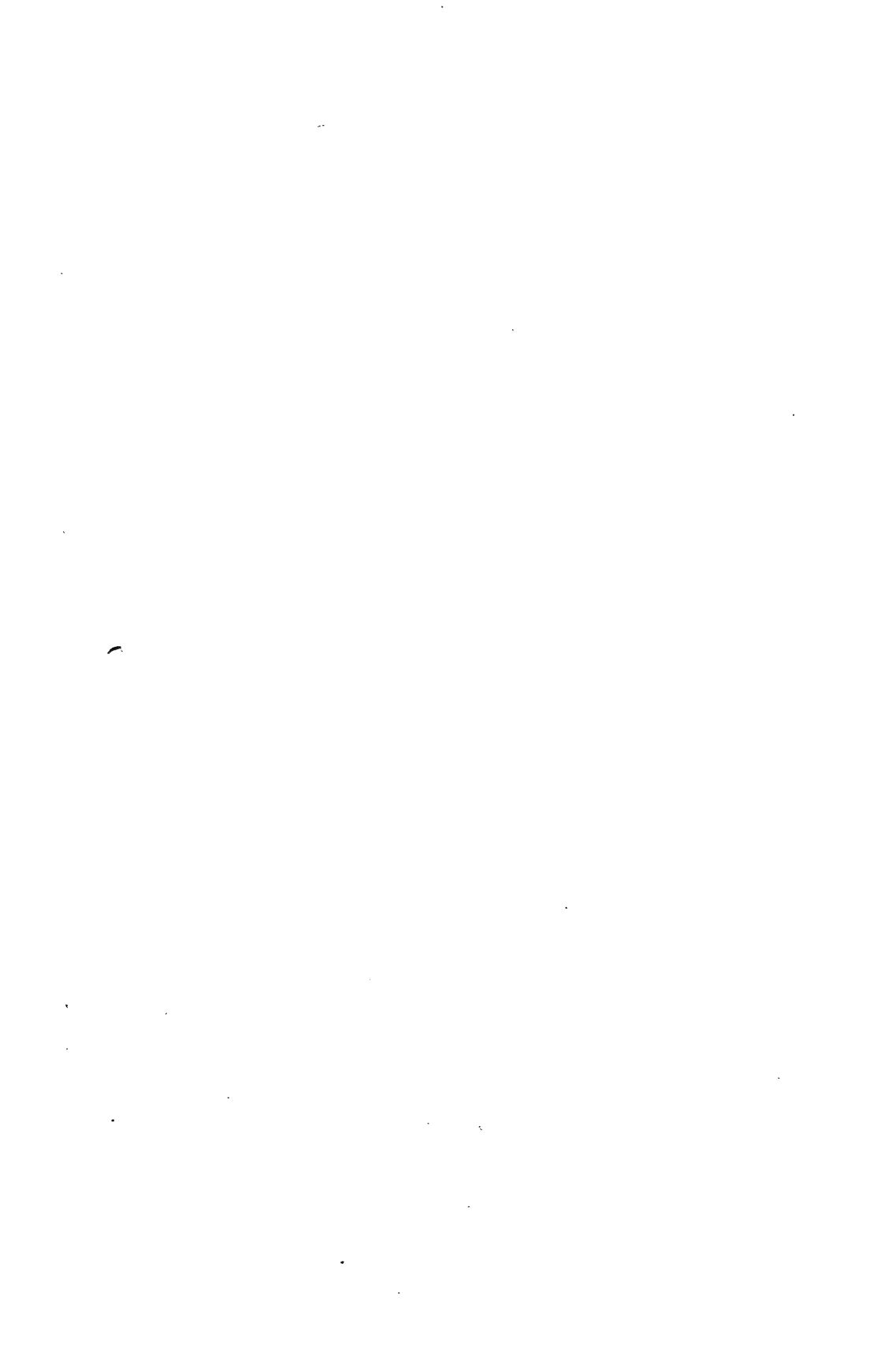
بل الصواب أن صاحب الجهل المركب يلتذ في الدنيا بجهله، لأنه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث إنه مطابق، ومن هذه الحيثية كان خيراً وكمالاً عنده يلتذ به؛ وأما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته، فلم يكن حينئذٍ مدركاً للشيء من حيث كان الإدراك خيراً و

كمالاً له لزوال اعتقاد كونه مطابقاً.

و حينئذٍ فالحق في الجواب أن يقال: عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحياة و صرف عمره فيه. مثله كمثل من اشترى صدفاً بدرّ في الظلمة و بعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة و لم يزل عنه المها بناءً على فرض أن البائع قد غاب عنه. و على هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتزماً بمعاملته و هو حال حياة صاحب الجهل، و بعد ظهور الحال لحصول الضوء كان متألماً به ألماً دائماً لعدم إمكان تداركه في الفرض المذكور، و هو حال موت صاحب الجهل المركّب.

هذا ما تيسّر لي في شرح الشرح و بيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما أفيد في الشرح من التحقيق و توضيح مرموزات ما أفيض فيها من التدقيق. و الحمد لله على الإتمام و الصلوة و السلام على من هو أفضل الأنام و آله البررة الكرام العظام. قد وقع الفراغ سلخ جمادى الأولى سنة ثمان و سبعين و تسعمائة؛ و أنا الكاتب الفقير إلى الله الغنيّ حبيب الله المشهور بميرزا جان الشيرازي - عفي عنه -.

صور من المخطوطات



فان حال الشوق عليه وادانه فهو جدير بداره وكل من عرفه لا يدرك نور منها كما يملكت العروانه وطاها اذ رآه
ثم كان التذاد به استدلالا بداره انها حات لداره والى انهم حسب ما عرفت من تميز العلم به تعالى لداره
القول في المعنى البشري واعتراض الامام انك قلتم ان ادراك اذ كان من حيث هو كمال اوجه حيث هو الشيء
صل هو ليس اذ رآه واقعية فان كان بصيرا اذ رآه وايجز البصر على كمال اذ رآه هو استدلال بالنسب
وان كان غيب ولا يشك ان ادراك الا لا اذ رآه محال لا ادراك عن كمال اذ رآه لم يوجب احباب ادراك عن كمال
جبه احباب ادراك الا لا اذ رآه كماله لعدم وجوب اشراك الخواص في كماله بمقتضى وان كان غير ذلك ادراك
الاولى لداره كما ان ادراك اذ رآه غير محال لان ادراكه اشارة من العلم به والحواس لم يجز هو الادراك البشري اذ رآه
اذ رآه حيث انه مؤثر في الاستدلال على حيث اذ رآه انه مؤثر حتى يقال انه يدرك اذ رآه والكل مؤثر وادراك
اذ رآه من حيث انه مؤثر حيث يكون ادراك اذ رآه هو جبه لداره لما تكلمت في بيان شرح الشرح ما لا يقا
المعاليه ففاض علينا وقال القديس بان ما ضاقت القلوب لداره استوعب ما كتبت الكتب النفس ما يتوجه
البرهان على القلب لا يعرفه الا بالبرهان من عند الله فلهذه وقاد ونظره العلوم نقاد ولا يضيع به
ان ذو ذريرة من وجهه المبانيات وكل مختلف في المبادئ حتى يمتلي في الغابات والفض الذي اوجب
الشرح لداره هو هذا الكتاب اوجه انتهى على ما عرفت واداعته الى الجاهل من المتكلمين في اول
واجب وفتن الله تعالى وجميع طائفتي الجحيم لدار الحق وفتن الله عن مرام الصدوق انه قال كل شئ

قدر و مالاجاء جذر نم استنباح

لقد انكسرت غرورنا

وَمِنَ الْقَوْمِ فِي سَبْعِ عَشْرَ وَشَرْ شَوَّالِ كَسْبَةُ غَانِ غَانِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَىٰ آلِهِ وَوَحْدِهِمُ الْبَقِيَّةُ

محمود حسن قسطنطين

عمر بن الخطاب

المعلم

۱۵۹

وہابی

پیش

وكان في يوم المولد رحمه الله يوم الجمعة (والسنة يوم الخميس) السادس والعشرين من شهر جمادى الآخرة سنة ١٢٨٥

والحمد لله رب العالمين

و اذینوں کو

三

३११

[illegible]

الى الحق على السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد قاطبة فقد خالف الآراء في هذا الاعتبار
 تركيبة البحث فان المانع لا يكون قبل المأرضة لرد المأرضة على تسليم الدليل ومن المبالغة في
 المانع بعد ما يكون مستلزما لرد المأرضة وتذكر غير لازم ان بان التكميل مع الإرادة الكلية علة
 قارة والعلة النارة يستحيل ان تنقض بانفرادها الحركة ولا بد من شيء غير قادر وهو الإرادة الحرة
 لا التباير واستعداده ولا يحصى عليك ضعف هذا الجواب ولو لم يكن دليله الا خبر الدليل السابق
 واما المنع الموقر اذ لا دخل له في الجواب ثم ذكر ان الجواب على ان قيل ان كل حركة
 رادية لا بد ان يكون لها غاية مشموزا بها في الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية
 ليست مشموزا بها في الاقبال العقلية كالاقبال الصادرة عن العقول فانها غاية لها على ما
 في النمط السادس فان قيل المأبذ والسكينة والتأثير بعينها لا من غير غاية اجاب
 بان في المأبذ ضربا خائفا من الله والسكينة والتأثير بعينها بالتأثير لذة او ان اللذة او حب
 فان قلت النور حالة عقلية فهو ينافي التجرد اجاب بان التأثير بعينها لا سببا فيها من
 النور والنظر او في الشيء ضروري كالتنفيس او قهرا بضروره كما اذا راي فينا منه شئ
 فخرج هذا اخرا الكلام في الطبيعيات والمهذبات على الحالات
 النزاع من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على احوالها اربعة لان الفلسفة
 الالهية في العلم باحوال الوجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما من اخوان
 بلحقها لذاتها ومن احوال البحث بالتياس الى معلولاتها والاولى في التميز والثاني في الوجود
 يكون البحث عنها من حيث انها مبدأ للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط الخامس
 او لاهدا وان كان هذا النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كنهه فيض ان العلوليات عن المجرد
 واما الانماط الثلاثة الباقية فكانت نوابغ واما المناقض من الحكمة الالهية هذا الانماط الاربعة
 لا يتناول الا بالبحث عن احوال المجردات فقط بدعوى احوال جميع الوجودات من حيث الوجود
 فكيف خصصه باحوال المجردات لا نقول هذا هو المقصد الاصلي من السمع الاكبر اعظم
 بآتيه واشهرها ولهذا يتبع ما سطره واما باب الامر العامة فكالمقدمة له والبحث عنه بالعرض
 والشع في هذا الكتاب لم يتعرض لمقتولا على اشتباهه فيما بين الاحكام وان مقتولا لاقتناء
 كتابه فقد حصل على طرف منه في الوجود وعقله المراد من الوجود ههنا الوجود
 ومن علل الوجودات الخاصة وان الوجود مقبول بالتفكير على الوجودات والمقرب بالتفكير
 على اشياء لا يكون ذاتها لها لا تنوع التعاقب في نفس الماهية واما انما يدعى لها فيكون
 الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مقتولا الهيا معلولاتها فلهذا قال
 في الوجود وعقله واما حمله على ذلك اما اوله مقتضية اللط وانما فلا في هذا النمط بحيث
 او لا عين الوجود ههنا واما الاحساس اوله انما يتقرر الى الواجب ولكن وهو بحيث

ولا ينبغي بل لا بد من توجيه المناهات وحكم منعلم في المبادي التي هي في الغالب من الكتاب
 النسخ 2 كتابه في هذا الكتاب اوجب والشئ عظماء عنه واذا فقه به اعمال من المسلمين اولى
 ونما السمع وجميع الغالب فيكم ركاكتي وفضل على مكات الصدق
 انه على كل شيء ود بالحق اتم حديد

بم تصنيف الكتاب والله اعلم بالصواب ثم بحسن الادب من العرف من المادى الباقية من جسد
 وقد انقذ فراغ العدم في جسد هذه الرضعات المذمومة البقاء المذموم فرادى الرب حديد
 على ذلك السمع الى السمع الى الجسد الى الجسد الى الجسد
 ثم ثم بصيب من وسكانه على الاغاث
 حاد الله اولاد العرا وفاقا

بالحق



فرايدار عايد بركدار
 خاير باشن قائم نزال
 كه قورم بنافند و...

مكتبة الرضوية

«دال ارقي تو شورت كسوان كين
 ميه سديت هات زج ورت ديك
 قائم سهرين كسوان كين

مكتبة الرضوية
 بزرگوار

ادراك الكمال فحيث انه مؤثر والاستدلال على حيل الكمال بانه مؤثر حتى يولاه
 مدرك الكمال والكمال مؤثر فادراك الكمال فحيث انه مؤثر حيث يكون ادراك الكمال
 موجب الحية هذا ما اخبرنا في مخرج الشرح بالافتكار المتواليه ووافق علينا من
 عالم القدس بالاضافات المتواليه وانه اشرف ما كتب في الكتاب وانفسر ما
 سترجه اليه رجا بالطلب لا يعرفه الا ائمن ائمن عنده بهذين وولدوا
 في العلم مفاد ولا سفع به الا ذود ريزوس حبه للشماع وكره مغلفه في
 للبادي حتى انتهى الى الغايات فالنص الذي اوجبه الشرح في كتابه فهو بعد الكتاب
 اوجب والنهي عن اصاعده واذا عثر عن الجاهلين والمفسدين اني وار
 ومعا الله مع جميع طالبي الحكيم الذي وفقنا الله على مقادير الصدق
 على كل شئ قد يدور بالاجاب جدير وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين الطاهر

تم الكتاب يوم الاثنين بالاسن بالعشره من شهر

حتم بالخير والظفر سنة
 عام اول للعلم
 محمد وحمود
 القحطاني

سنة ١٢٨٨

بدر بن محمد

كتابه في بيان
 في بيان حقه

ما وقع فيه من ارجح تفصيلات ما اورد في الشرح من التحقيق والتوضيح
 مرسلات انص فيها من التدقيق والاحتياط على الامام والصلوة والسلام
 على من هو افضل الانام دالة البررة الكرام العظام فوقع
 الفراغ من تكملة هذه الاوراق سبع عشرة شهرا
 في محرم الحرام من شهر ربيع الرابع
 ما تان لبر الف من البره النبويه
 على يد اقر الله عليه
 بر بن

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Library, Museum and Assembly's Documents Center and the Written Heritage Publication Center, that have been founded in pursuing this cultural goals, with their cooperation are going to present a valuable collection of texts in critical, scientific and edited style to the Islamic cultural Iranian society.

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirās-e Maktub

ISBN 964-6781-66-7

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

**AL-ILĀHIYYĀT MIN
AL-MUHĀKAMĀT BAYN-A
ŠARḤAY AL-IŠĀRĀT**

Qutb al-Dīn Muḥammad al-Rāzī

Annotated by

Mīrzā Ḥabībullah al-Fāḍil al-Bāḡnawī

Edited by

Majīd Ḥādīzādeh



Mīrās-e Maktub

Tehran, 2002